



UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFÍA, HISTORIA Y FILOSOFÍA

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA Y ESTUDIOS HUMANÍSTICOS:
EUROPA, AMÉRICA, ARTE Y LENGUAS, 2014-2018.**

**“EL IMPACTO DE LA CONQUISTA
EN LAS ESTRUCTURAS DE PODER FEMENINO
EN LA COSTA NORTE DEL PERÚ DURANTE LOS SIGLOS XVI Y
XVII”**

**TESIS QUE PRESENTA
D^a. ALICIA ALVARADO ESCUDERO
PARA LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE DOCTORA EN
HISTORIA DE AMÉRICA**

**DIRECTORES:
DRA. CLAUDIA ROSAS LAURO
DR. JUSTO CUÑO BONITO
TUTOR:
DR. FRANCISCO RUBIO DURÁN**

SEVILLA 2018

ALICIA ALVARADO ESCUDERO

**“EL IMPACTO DE LA CONQUISTA
EN LAS ESTRUCTURAS DE PODER FEMENINO
EN LA COSTA NORTE DEL PERÚ DURANTE LOS SIGLOS XVI Y
XVII”**

Tesis Doctoral que presenta al Programa Oficial de Doctorado en Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas, del Departamento de Geografía, Historia y Filosofía de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, como requisito para la obtención del título de Doctora.

Directores: Dra. Claudia Rosas Lauro

Dr. Justo Cuño Bonito

Tutor: Dr. Francisco Rubio Durán

SEVILLA 2018

AGRADECIMIENTOS

Mi más sentido agradecimiento a todos los profesores de este Programa de Doctorado, por permitirme formar parte de él, por cada una de las reuniones y comentarios y por las ayudas para mi estancia en Perú, que me han permitido presentar este trabajo. En especial, quiero agradecer al Catedrático Juan Marchena por hacer de este Programa una gran familia y sacar de todos nosotros, el talento necesario para seguir aportando nuestro granito de arena a la Historia de América.

A mi directora la Doctora Claudia Rosas Lauro, por la confianza depositada en esta investigación, por su constancia, dedicación, ayuda y apoyo, junto con la solidaridad y cariño que me ha mostrado durante todo este tiempo.

A mi director Justo Cuño y a mi tutor Francisco Rubio, por sustentar esta investigación y ayudarme con las gestiones administrativas a lo largo de todo el proceso doctoral.

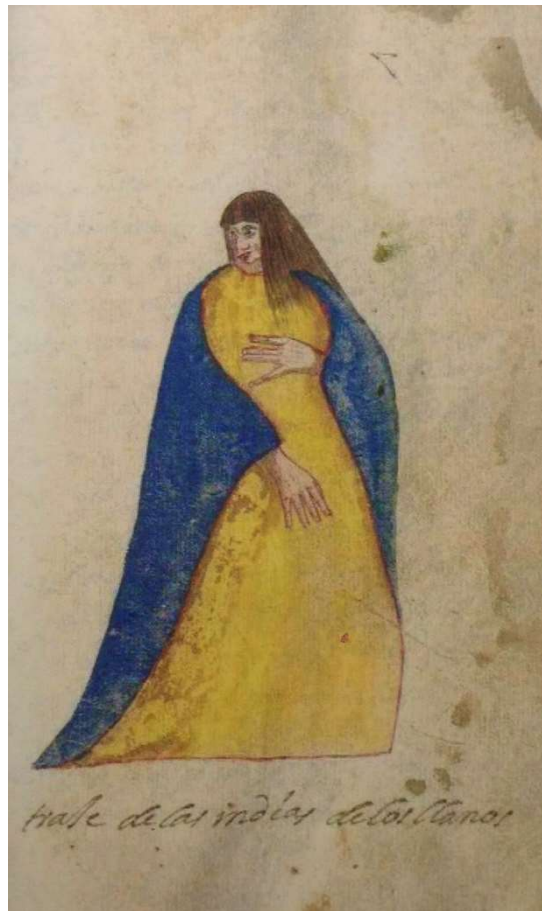
A Luis Millones y Renata por todo su cariño y por las reuniones, informaciones y comentarios que sin duda han sido necesarios para el desarrollo de esta investigación.

A los investigadores Santiago Uceda †, Sara Beatriz Guardia, Carlos Hurtado, Carlos Wester de la Torre, Susana Aldana, Luis Jaime Castillo Butters, Ricardo Morales, Rosario Coronel Feijóo y Krzysztof Makowski, por sus comentarios y aportaciones.

A todo el personal de los archivos peruanos, alemanes y españoles, por facilitarme enormemente el trabajo en las visitas contrarreloj a los fondos documentales.

A mis queridas familias peruanas, por acogerme como una más dentro de sus casas y ayudarme en todo lo necesario para el resultado óptimo de esta Tesis. En especial, quiero agradecer a la familia Ugarte Boluarte por cuidarme, quererme y enseñarme la grandeza y belleza del Perú.

Y a mi familia, los pilares fundamentales de esta investigación porque sin ellos nunca hubiese podido llevarla a cabo, a mis padres Jorge y Mila, y mi hermana Elvira, por tanto cariño, apoyo, confianza y comprensión, por todo. A Toño, por ser mi compañero de vida en estos años y darme el amor y la ayuda necesaria para terminar esta Tesis doctoral. A mis tíos Maribel y Enrique por regalarme las alas para alcanzar mis metas y ser un ejemplo de vida y motivación constante. Muchas gracias a todos.



Traje de las indias de los llanos. Dibujo de Fray Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo: De Guadalupe a Potosí 1599-1605*.

"Fue la gente de la costa y llanos, a quien llamaban yungas, gente muy débil; en la mayor parte de la costa gobernaban y mandaban mujeres a quienes llamaban las *Tallaponas* y en otras partes llamaban *Capullanas*. Estas eran muy respetadas, aunque había Curacas de mucho respeto. Ellos acudían a las chacras y a otros oficios que se ofrecía, porque lo de más ordinario se remitía a las *Capullanas* o *Tallaponas*; y esta costumbre guardaban en todos los llanos de la costa como por ley y estas *Capullanas* eran mujeres de los Curacas que eran las Mandonas".

Relación de los *Quipucamayos*, 1542.

A Mila y Jorge

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
Presentación	12
Justificación.....	17
Hipótesis.....	18
Objetivos	20
Metodología	22
Estado del arte	25
CAPÍTULO 1. ESTRUCTURAS ANDINAS DE PODER FEMENINO DURANTE EL PERIODO ANTIGUO EN LA COSTA NORTE DEL PERÚ	29
1.1. La mujer y las relaciones de género en el Perú Antiguo	32
1.1.1. El medio geográfico como agente modelador de las conductas sociales	32
1.1.1. La Mitología andina en la costa norte	34
1.2. Arqueología del poder femenino en la costa norte	41
1.2.1. Antecedentes: la representación de la Diosa Madre.....	41
1.2.1.1. La <i>vagina dentada</i> como representación de poder femenino	41
1.2.1.2. Primeros enterramientos de élite femenales en la costa norte	46
1.2.2. La mujer Mochica	53
1.2.2.1. Mochica Temprano.....	54
1.2.2.2. Mochica Medio.....	63
1.2.2.3. Mochica Tardío.....	66
1.2.2.4. Período Transicional.....	68
1.2.3. La mujer de élite Wari: el castillo de Huarney.....	69
1.2.4. La mujer Lambayecana	73
1.2.4.1. La sacerdotisa de Chornancap	73
1.2.5. La mujer Chimú: Farfán y Túcume. Transición al mundo incaico	80
1.2.5.1. Farfán.....	81
1.2.5.2. Túcume	83
1.2.5.3. La transición al mundo incaico.....	84
1.3. Características de las mujeres de élite en la costa norte	87
1.3.1. Modificaciones corporales: el adorno labial labret, bezote, tembetá o barbote, como símbolo de empoderamiento femenino en la costa norte	87
1.3.2. Atributos externos: “metáforas de poder”	101

1.3.3. Elementos iconográficos representativos	103
1.3.3.1. Animales marinos.....	103
1.3.3.2. La ola marina y las sacerdotisas	105
1.4. Conclusiones.....	107
CAPITULO 2. EL PRIMER CONTACTO HISPANO ANDINO EN LA COSTA NORTE	109
2.1. La visión de la mujer y las relaciones de género en la España del siglo XVI.....	111
2.1.1. El Discurso Teológico	114
2.1.2. El Discurso Científico.....	116
2.1.3. El Discurso Jurídico.....	119
2.2. Las Crónicas de Indias: fuentes etnohistóricas para el estudio del empoderamiento femenino en la costa norte	122
2.2.1. La problemática de las Crónicas de Indias referente al género	125
2.2.1.1. Los cronistas.....	125
2.2.1.2. Los escritos: ideología de género, Androcentrismo y Eurocentrismo	127
2.3. Jefaturas étnicas femeninas en el momento del contacto	132
2.3.1. La legitimación del poder femenino en la época Prehispánica.....	132
2.3.1.1. El derecho de sucesión femenino	133
2.3.2. La mujer de élite incaica en el imaginario español.....	141
2.3.2.1. Mama Huaco y Mama Oclo	141
2.3.2.2. La Coya	143
2.3.2.3. Las mujeres secundarias – Ñacac.....	145
2.3.2.4. Las Acllas.....	146
2.3.3. Las <i>Capullanas</i> o <i>Tallaponas</i> : mujeres gobernantes de la costa norte	149
2.3.3.1. Las primeras descripciones de los cronistas	152
2.3.3.2. Ubicación y caracterización de las Capullanas: casos representativos.....	163
2.3.3.3. Análisis comparativo de las fuentes arqueológicas, iconográficas y etnohistóricas... 169	
2.4. El primer impacto español en las costumbres indígenas del siglo XVI	175
2.5. El primer impacto de la Conquista española en la costa norte	177
2.6. Conclusiones	178
CAPÍTULO 3. TRANSFORMACIÓN DE LOS CARGOS DE PODER FEMENINOS EN LA COSTA NORTE EN LOS SIGLOS XVI y XVII	181
3.1. El Virreinato del Perú en el siglo XVII: adopción de las costumbres castellanas.....	182
3.2. La aculturación de las mujeres indígenas de élite.....	187
3.2.1. La influencia de las mujeres castellanas que viajaron al Perú en la construcción de la nueva sociedad castellano-peruana	188

3.2.2. La educación de las mujeres indígenas de élite: el convento o beaterio como espacio de aculturación femenina	190
3.3. El cacicazgo femenino durante el Virreinato del Perú	195
3.3.1. El cacicazgo femenino en la historiografía actual	202
3.3.2. La transmisión del cacicazgo femenino	205
3.3.3. Privilegios y beneficios de ser Cacique y Cacica en la época Colonial	213
3.3.3.1. La vestimenta femenina indígena	215
3.3.3.2. Insignias de poder	225
3.3.3.3. Ritual en la toma de posesión del cacicazgo.....	227
3.3.4. Responsabilidades y desventajas del cargo cacical durante el Virreinato peruano.....	229
3.4. Cacicas, Gobernadoras, Mandonas y Principales: títulos y cargos en la estratificación social de poder femenino de la costa norte.....	235
3.4.1. Señora, Cacica y Cacica Principal.....	240
3.4.2. La Cacica y Gobernadora	242
3.4.3. La Cacica Segunda o “Mandona”	244
3.4.4. India Principal o Principala	245
3.4.5. Análisis cronológico del uso de los títulos femenales en la costa norte del Perú	245
3.5. Conclusiones.....	249
CAPÍTULO 4. ESTRATEGIAS DE NEGOCACIÓN, RESISTENCIA Y ADAPTACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE ÉLITE ANTE LA NUEVA SITUACIÓN COLONIAL EN LOS SIGLOS XVII y XVIII	250
4.1. Estrategias de negociación, resistencia y adaptación de la élite femenina en la costa norte	252
4.1.1. El derecho de sucesión en el cacicazgo Colonial	252
4.1.2. Reclamo de herencias para la manutención de sus hijos	256
4.1.3. Estrategias matrimoniales.....	258
4.1.4. El divorcio o la nulidad matrimonial	262
4.1.5. Acceso a las actividades económicas.....	269
4.1.5.1. Acceso a los recursos ecológicos en zonas estratégicas	271
4.1.5.2. Los obrajes	272
4.1.5.3. La compra-venta de tierras	273
4.1.5.4. Movilización de la mano de obra indígena.....	275
4.1.5.5. Actividades ganaderas	276
4.1.6. Control social por medio de la religiosidad: fundación de capellanías y cofradías y el acceso a los beaterios como medio de ascenso social.	277
4.1.6.1. Las Capellanías.....	278

4.1.6.2. Las Cofradías.....	281
4.1.6.3. Los beaterios como medio de ascenso social	282
4.1.7. Solicitudes de mercedes y premios	283
4.1.8. Denuncias contra españoles en reclamo de su posición e hidalguía.....	286
4.1.9. El saqueo de las huacas ancestrales	289
4.2. Hacia la desintegración del cacicazgo femenino.....	290
4.2.1. Factores que favorecieron la desintegración de los cacicazgos femeninos	291
4.2.1.1. La imposición de las legislaciones y costumbres medievales castellanas que separaron a la mujer del ámbito sociopolítico y económico	291
4.2.1.2. Creación del Cabildo indígena	293
4.2.1.3. Las rebeliones indígenas: Cacicas mitmas y Cacicas llactayas	295
4.2.2. Breve introducción a las últimas estrategias de negociación y resistencia femenales en los cacicazgos de los siglos XVIII-XIX.....	297
4.2.2.1. El reclamo de títulos y propiedades hereditarias	298
4.2.2.2. Acceso al poder mediante la riqueza	300
4.3. La desaparición del cacicazgo	302
4.4. Conclusiones	303
CONCLUSIONES FINALES	305
BIBLIOGRAFÍA.....	309
FUENTES.....	309
LIBROS Y ARTÍCULOS.....	312
WEBGRAFIA	326
DOCUMENTOS CONSULTADOS EN LOS ARCHIVOS HISTÓRICOS	327
LISTADO DE FIGURAS	332
ANEXO I: Cuadro cronológico y mapa geográfico de la costa norte.....	334
ANEXO II: Cuadro cronológico de los Desarrollos Culturales.....	336
ANEXO III: Mapa de la zona de transición entre el norte de Perú y el sur de Ecuador.....	337
ANEXO IV: Mapa de la costa norte del Perú con indicación de los principales territorios y sitios Mochicas.....	337
ANEXO V: Cuadro cronológico de la evolución de las sociedades Mochicas	339
ANEXO VI: Cuadro cronológico comparativo entre Perú y Ecuador	340
ANEXO VII: Esculturas femeninas con labret de la costa norte	341
ANEXO VIII: Variaciones culturales en cuanto al uso del labret	366

ANEXO IX: Mapa de Ecuador y Perú con localización de Cacicas desde el siglo XVI al XVIII	367
ANEXO X: Base de datos creada por la autora con la recopilación de las mujeres de élite indígenas citadas en este trabajo. Siglos del XVI al XIX	368
ANEXO XI: Cuadro de Cacicas en el Cuzco y las provincias aledañas en el siglo XVIII....	379
ANEXO XII: Gráficas de los porcentajes del tipo del acceso a la gobernación femenina en la costa norte desde el siglo XVI al XVIII	381
ANEXO XIII: Gráficas de los porcentajes del tipo del acceso a la gobernación femenina en la región cuzqueña y sus provincias aledañas en el XVIII.....	384
ANEXO XIV: Mapas con los datos arqueológicos y etnohistóricos recogidos en esta Tesis doctoral.....	385

RESUMEN

Esta Tesis doctoral estudia la evolución y transformación de las estructuras de poder femenino en la macrorregión que comprende principalmente la costa norte del Perú y parte de la costa sur ecuatoriana, desde el período antiguo hasta los siglos XVI y XVII, con su proyección hacia el XVIII. Se estudia primero, el origen de las estructuras de poder femenino en la época prehispánica, hecho que corresponde a una larga tradición y parte de un complejo sistema de creencias que se desarrolló desde el Horizonte Temprano, cuando aparecieron las primeras evidencias arqueológicas de distinción femenina bajo la forma de divinidad ancestral, creando un estatus especial para las mujeres sacerdotisas vinculadas con esta divinidad, y continúa analizando las transformaciones a las que fue sometido tras las limitaciones impuestas por las sucesivas oleadas conquistadoras, cuyas estructuras sociales se rigieron bajo un patrón de dominio masculino que limitó su desarrollo en el ejercicio del poder. Con la llegada de los grupos colonizadores desde Chimú hasta la dominación incaica y posteriormente, la conquista española, estas mujeres fueron sometidas a una progresiva pérdida de su poder religioso, pero no así de su estatus político, económico y social hasta que a finales del siglo XVII, la implantación progresiva de las costumbres e instituciones patriarcales “castellanizaron” el sistema cacical, terminando por desvincular a la mayoría de las mujeres de élite indígenas que detentaron algún poder, del desempeño de las funciones de autoridad. Estas cacas dejaron el control efectivo del cargo en manos de sus maridos o hijos, en la mayoría de los casos, pero algunas de ellas supieron adaptarse a las nuevas circunstancias. Mediante una metodología interdisciplinar, donde empleamos el análisis de las fuentes arqueológicas, etnohistóricas y la historia de las mujeres y de género, investigamos su época de mayor adaptación a los cambios producidos por la conquista y el establecimiento del Virreinato del Perú durante los siglos XVI y XVII, detectando cómo algunas de estas mujeres de élite, supieron adaptarse a las nuevas imposiciones justificadas en base a un discurso hegemónico masculino, y establecer estrategias de negociación, resistencia y adaptación para mantener su estatus social, político y económico. Para finalizar, introducimos una breve reseña sobre su proyección hasta finales del siglo XVIII con una pequeña representación de los cacicazgos femeninos en este siglo para acercarnos a su desestructuración final tras el debilitamiento del cacicazgo femenino que, si bien siguió existiendo hasta el siglo XVIII, lo hizo cada vez con menos peso e importancia hasta su desaparición.

INTRODUCCIÓN

Presentación

Esta Tesis doctoral estudia las estructuras de poder femenino en la macrorregión que comprende la costa norte del Perú y parte de la costa ecuatoriana¹, país hermano y cohesionado culturalmente con el norte del Perú a lo largo de toda su historia. Superamos los límites fronterizos impuestos entre ambos países cuando esta investigación nos llevó a conocer que no solamente existieron cacicazgos femeninos en la costa norte del Perú, sino que, al otro lado de la frontera, en las costas ecuatorianas el poder de la mujer fue igual o incluso mayor. Analizamos el poder femenino de esta región a través de un marco temporal que parte desde su origen en la época Prehispánica examinando las fuentes arqueológicas e iconográficas, hasta las transformaciones a las que fue sometido tras las limitaciones impuestas por las sucesivas oleadas conquistadoras, cuyas estructuras sociales se rigieron bajo un patrón de dominio masculino que limitó su desarrollo en el ejercicio del poder. Mediante el análisis de las fuentes etnohistóricas y la historia de las mujeres, detectamos como estas mujeres de élite, supieron adaptarse a las nuevas imposiciones justificadas en base a un discurso hegemónico masculino, y establecer estrategias de negociación, resistencia y adaptación para mantener su estatus social, político y económico. Se analizará, por tanto, su época de mayor adaptación a los nuevos cambios colonizadores durante los siglos XVI y XVII, e introduciremos su proyección hasta finales del siglo XVIII con una pequeña

¹Esta Tesis doctoral ha desarrollado su investigación en la costa norte del Perú, pero es una historia compartida con el sur ecuatoriano, la vinculación y complementariedad de estas dos regiones ahora fronterizas, superan cualquier límite político impuesto cuando hondamos en las sociedades del pasado. La articulación social, cultural y económica fueron un hecho evidenciado cuando analizamos la documentación de las Caciccas de esta macrorregión y por ello consideramos que debíamos estudiar ambos países en conjunto, superando cualquier barrera fronteriza que los nuevos estados impusieron. Por ello, a lo largo de este trabajo se harán referencias tanto a datos arqueológicos y etnohistóricos de la costa peruana como de la costa ecuatoriana, puesto que consideramos que es completamente necesario para el desarrollo óptimo de esta investigación. La vinculación cultural existente entre ellas es evidente desde tiempos remotos como se demostrará más adelante, al igual que se evidenciará como la delimitación fronteriza no corresponde a una limitación cultural entre ambos países que como decimos, comparten una raíz común en cuanto al empoderamiento femenino. Por lo tanto, a lo largo de esta Tesis doctoral siempre que nos refiramos a la costa norte haremos referencia a toda la macrorregión surquiteña-norlimeña. Sobre la articulación social entre Ecuador y Perú véase Aldana Rivera, Susana, “El norte del Perú y el sur de Ecuador, entre la región y la nación”, en Bonilla, Adrián de, *Ecuador – Perú: horizontes de la negociación y el conflicto*, Lima: Flacso, Quito: Desco, 1999, págs. 169-187.

representación de los cacicazgos femeninos en este siglo para acercarnos a su desestructuración tras el debilitamiento de la institución prehispánica, a favor del alcalde de indios.

Esta investigación también pretende demostrar como los cacicazgos femeninos en la costa norte del Perú no fueron un hecho aislado o excepcional. Las Cacicas no fueron un fenómeno circunscrito únicamente a la región de la costa norte, sino que las investigaciones más recientes están mostrando su difusión en otros espacios, como en el Cuzco. Aunque si cabe señalar que para el caso del norte es más evidente. Este hecho responde a una larga tradición y parte de un complejo sistema de creencias que se desarrolló desde el Horizonte Temprano, cuando aparecieron las primeras evidencias arqueológicas de distinción femenina bajo la forma de divinidad ancestral, que creó un estatus especial para las mujeres sacerdotisas vinculadas con esta divinidad. Poco a poco con la llegada de los grupos colonizadores desde Chimú hasta la dominación incaica y posteriormente la española, fueron sometidas a una progresiva pérdida de su poder religioso, pero no así de su estatus político, económico y social hasta que a finales del siglo XVII la implantación de las costumbres patriarcales “castellanizaron” el sistema cacical terminando por desvincular a la mayoría de las mujeres de élite indígenas que detentaron algún poder, del desempeño de las funciones de autoridad. Estas Cacicas dejaron el control efectivo del cargo en manos de sus maridos o hijos, en la mayoría de los casos, pero como dijimos anteriormente, algunas de ellas supieron adaptarse a las nuevas imposiciones y mediante estrategias de negociación, resistencia y adaptación, mantuvieron en parte, su estatus social y su riqueza. De tal forma que el cacicazgo femenino siguió existiendo hasta el siglo XVIII, pero cada vez con menos peso e importancia hasta su desaparición total.

Esta Tesis doctoral está estructurada en cuatro capítulos que desarrollan la investigación de una manera secuencial. El capítulo 1 hace referencia a la época Prehispánica o Período Antiguo, está dedicado a los orígenes del empoderamiento femenino² en la costa norte

²El término *empowerment* o *empoderamiento femenino*, fue impulsado en la Conferencia Mundial de las Mujeres de Naciones Unidas en Beijing en 1995, para referirse al aumento de la participación de las mujeres en los procesos de toma de decisiones y acceso al poder. En esta Tesis doctoral se utiliza este término para referirnos al proceso por el cual las mujeres indígenas de la costa norte, en el contexto Colonial de una desventaja frente al varón por cuestiones culturales referentes al género, consiguieron superar esta barrera mediante las estrategias de negociación, resistencia y adaptación,

comenzando con el análisis de las relaciones de género desde el punto de vista mitológico y posteriormente analizando las evidencias arqueológicas que representan el poder femenino desde su origen en el Horizonte Temprano, durante el desarrollo de la cultura Valdivia, después en la época de auge o esplendor en el Horizonte Medio con el desarrollo Mochica y Lambayecano, e introduciendo las novedosas y valiosísimas investigaciones recientes en el castillo de Huarmey que ha abierto nuevas perspectivas sobre la cultura Wari y el rol de la mujer de élite en esta cultura. Así llegamos hasta el Horizonte Tardío donde la presencia de enterramientos masivos femeninos chimúes-incaicos pertenecientes a señoras de alto estatus en Túcume y Farfán, permiten reformular el concepto de la mujer de élite bajo el dominio Chimú e Inca en la costa norte peruana, e identificar así cuáles fueron las influencias culturales que llevaron a esa divinidad ancestral femenina hacia su mayor apogeo durante la cultura Mochica, y como con el paso del tiempo esta imagen fue evolucionando hacia una representación más secularizada a partir de la cultura Lambayeque, tema que tratamos sobre la base de los resultados de las excavaciones arqueológicas.

En el capítulo 2 se detalla el primer contacto hispano con las mujeres de élite de la costa septentrional. Partiendo de las dificultades que tuvieron los cronistas para explicar las realidades ajenas y extrañas que encontraron en América, analizamos cuáles fueron las relaciones de género establecidas en la Península Ibérica, donde los estatutos de pureza de sangre regían las ideas tradicionales de género, donde el honor obligaba a la castidad de las mujeres solteras y, para las mujeres casadas, era obligación guardar fidelidad. El modelo de la Virgen María y las ideas de la Contrarreforma, privilegiaron el encierro y la virtud de las mujeres, lo que se convirtió en un control de la sexualidad femenina³. Desde este contexto se puede comprender cuál fue la visión de la mujer que los cronistas llevaron consigo al Nuevo Mundo.

En primer lugar, se expone la problemática de los textos coloniales al estar escritos por varones en cuya mentalidad el género se estableció como una jerarquía vertical, donde el hombre fue el principal personaje de la historia, cubriendo, por tanto, a la mujer de una invisibilidad o presentándola bajo un rol secundario. De esta manera, llenaron sus escritos de

pleiteando por sus derechos sucesorios en el cargo y obteniendo protagonismo tanto en los puestos de cacicazgo como en la propia sociedad de la época.

³Quispe-Agnoli, Rocío, *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*, Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli (Eds.), Routledge, London and New York, 2017, página sin numerar.

una subjetividad que hay que tratar con cautela, pero que aun así son fuentes excepcionales para el estudio de las mujeres andinas prehispánicas y coloniales.

A continuación, se estudia a la mujer de élite incaica, comenzando con la cúspide social representada por la Coya o reina, y posteriormente se analiza el rol de las mujeres Secundarias y las Acllas, ambos grupos pertenecieron a las mujeres de élite durante el Incanato, que como se demostrará fueron fundamentales para la expansión incaica y la pacificación de los territorios conquistados mediante alianzas matrimoniales, así como en la descendencia de los Incas.

Seguidamente se profundiza el que ha sido el punto de origen de esta investigación: Las *Capullanas*. En el primer contacto, los cronistas las describieron con bastantes similitudes, como se especifican en este epígrafe, analizando los casos representativos que hemos ido recopilando a lo largo de esta investigación tanto en los escritos de los cronistas como en los documentos de archivos, tales como testamentos, litigios y probanzas, que nos han permitido reconstruir cuáles fueron las características y funcionalidades de estas mujeres en el momento de la llegada de los españoles.

Una vez recogidas y analizadas todas las descripciones sobre las *Capullanas* o *Tallaponas*, realizamos un análisis comparativo entre estas y las fuentes arqueológicas estudiadas en el capítulo 1, con el objetivo de relacionar y demostrar la existencia de un vínculo cultural e histórico entre ellas, que se mantuvo a lo largo del tiempo hasta la imposición de las costumbres y leyes castellanas que transformaron completamente estas jefaturas, como se analiza en el tercer y cuarto capítulo, no sin antes presentar en este segundo capítulo, una interpretación del sistema de herencia femenino en la costa norte del Perú, tan debatido y estudiado por María Rostworowski en los años 60, Irene Silverblatt en los 90 y por Salles y Noejovich en el 2006.

Este apartado es imprescindible para poder entender cuál fue el sistema de sucesión femenino en la costa norte del Perú antes de la llegada de los españoles y que derechos permanecieron inalterados hasta el siglo XVII, para que las Cacicas pudieran seguir recibiendo el título del cacicazgo como herederas de pleno derecho; no quedando exentas a su vez, de los cambios legislativos y culturales que alteraron sus derechos de autonomía y decisión.

En el capítulo 3 analizamos la sociedad de élite femenina indígena en el siglo XVI y XVII, comenzando con el análisis de la aculturación de las mujeres indígenas mediante el acceso a la educación por medio de su entrada a los beaterios o “casas de recogimiento” y como las mujeres que procedieron de la Península, tuvieron un peso especial en la implantación de las costumbres castellanas. Posteriormente, estudiamos la cúspide del empoderamiento femenino, el cacicazgo, cuáles son las tendencias historiográficas actuales sobre el estado de la cuestión y como se desarrolló esta institución indígena en el caso de las mujeres, dentro del sistema colonial. Analizaremos las formas de sucesión y todas las responsabilidades y los beneficios que conllevó el ostentar tan respetado cargo. A continuación, enumeramos y desarrollamos los diferentes títulos que recibieron las mujeres de élite en la costa norte y al final de este capítulo consideramos importante realizar un estudio cuantitativo en base a los datos obtenidos de diferentes fuentes etnohistóricas para conocer de qué manera la alta sociedad femenina indígena fue transformando la titularidad de sus cargos con el paso del tiempo.

Por último, en el capítulo 4, se da respuesta a la hipótesis central de esta Tesis doctoral, de qué manera el empoderamiento femenino representado principalmente mediante el cargo cacical, se transformó y consiguió mantenerse vigente hasta el siglo XVIII. Para ello, enumeramos una serie de estrategias y negociaciones llevadas a cabo por estas jefas étnicas que supieron adaptarse a las nuevas imposiciones legislativas y mantener de esta manera, su estatus a lo largo del tiempo. Porque como veremos en el transcurso de esta investigación, es evidente como a finales del siglo XVII, la mayoría de las Cacicas fueron perdiendo su control y autonomía en la ejecución del cargo y se convirtieron únicamente en las herederas del título simbólico y de prestigio social, otorgando a sus maridos el ejercicio real del cacicazgo. Pero también hubo casos concretos donde el empleo de las estrategias de resistencia, adaptación y negociación llevadas a cabo por algunas Cacicas les permitieron seguir manteniendo el control de sus bienes y riquezas, y el reconocimiento y ejecución de su titularidad en las gobernaciones territoriales. A lo largo de este capítulo, se visualiza e identifica a estas mujeres que de una forma u otra emplearon diferentes estrategias para el mantenimiento de su estatus dentro de la nueva sociedad.

Y en la última parte de este capítulo, hemos optado por añadir una recapitulación sobre los últimos momentos del cacicazgo femenino en la costa norte. Consideramos que, aunque esta

última fase se encuadra dentro de un marco histórico ajeno (siglos XVIII y XIX), muy diferente respecto al presentado en esta investigación, es relevante incidir en la resistencia mostrada por las mujeres de élite indígenas para mantener su posición de prestigio dentro del mundo colonial y como para ello siguieron empleando algunas de las estrategias anteriormente citadas para el siglo XVII. De esta forma, presentamos en esta Tesis doctoral una visión completa, desde el origen hasta la desarticulación final de la institución cacical femenina.

Por lo tanto, al finalizar esta investigación queda demostrado como el empoderamiento femenino en la costa norte se fue transformando a lo largo del tiempo debido a las sucesivas incorporaciones e imposiciones culturales, hasta su total desarticulación. Desde su origen divinizado representado en la Diosa Madre ancestral, fundadora del grupo étnico, portadora del poder que recibieron las mujeres de ese linaje, posteriormente sus sucesoras convertidas en jefas étnicas por derecho de sangre y con pleno control efectivo sobre el grupo, hasta la presencia española que intentó quebrar esta capacidad de gobernación, transformándolas en receptoras del título de una manera simbólica con su consecutivo estatus social mientras que el marido o el hijo fue el encargado de llevar a cabo la ejecución del cargo. A lo que las mujeres de élite indígenas respondieron con diferentes estrategias de negociación, adaptación y resistencia para seguir afianzando su poder hasta que desaparición total de la institución cacical en el siglo XIX.

Justificación

Consideramos que esta investigación es uno de los aportes más importantes que se vienen sucediendo desde fines del siglo XX a la Historiografía andina e Historia de las mujeres y de género. También lo es para la Etnohistoria puesto que para el Periodo Antiguo y Colonial se debe tener un manejo de la Etnohistoria⁴ e Historia andina. Este trabajo es una continuación a los estudios sobre las mujeres de élite de la costa norte del Perú iniciados por María Rostworowski con su investigación sobre las *Capullanas* en los años 60, en su libro *Curacas y Sucesiones: Costa norte*. Desde esa época, quedaron muchos interrogantes por

⁴Siguiendo a Marco Curatola Petrocchi, en su interpretación de la Etnohistoria como un “subconjunto disciplinario entre la historia, etnografía y arqueología... cuya naturaleza y orientación interdisciplinar resulta particularmente apta para el estudio de la historia de larga duración”, cuyos escritos han sido determinantes en el desarrollo de esta disciplina. Curatola Petrocchi, Marco, “Los cinco sentidos de la etnohistoria”, *Memoria Americana* 20 (1), 2012, pág. 66.

resolver sobre quiénes fueron estas mujeres. Poco a poco fueron recobrando importancia para los historiadores del pasado peruano, debido a los grandes descubrimientos arqueológicos que se vienen sucediendo en el área de la costa norte desde los años 90. De esta manera, el interés por las jefaturas femeninas en esta zona se retomó, pero sin llegar a completar los lazos de unión entre las informaciones coloniales y los datos arqueológicos recogidos hasta el momento. Por ello, era necesaria una revisión y recopilación de todas las fuentes y documentos que hacen referencia al marco conceptual de esta Tesis doctoral y desde un estudio interdisciplinar, dar respuesta a los grandes interrogantes que se vienen produciendo desde las primeras investigaciones. Con el objetivo final de conocer la línea evolutiva de los cacicazgos femeninos y los impactos de las sucesivas conquistas en la costa septentrional que fueron transformándolos y sometiéndolos hasta su total desarticulación.

Por último, es esencial conocer cuál fue vinculación existente entre las sacerdotisas precolombinas, las *Capullanas* del primer contacto y las posteriores Cacicas coloniales de la costa norte, puesto que consideramos que estos puntos de conexión de una misma región a lo largo de los siglos, son la base para poder unificar la visión general de las mujeres de élite indígena que por alguna razón, heredaron títulos de Cacicas y fueron respetadas y obedecidas como cualquier hombre, pero que con el paso del tiempo y el cambio de las estructuras sociopolíticas, desaparecieron de la Historia andina, siendo parte fundamental para poder comprenderla en todo su contexto histórico.

Hipótesis

Las dos preguntas que planteamos son las siguientes: ¿existió un predominio femenino en la ejecución del poder social, político y económico en la costa norte desde la época Prehispánica hasta la Conquista española?, tras comprobar que en la costa norte sí existió un liderazgo femenino desde la época Antigua hasta el final de la Colonia, se plantea la segunda cuestión ¿Cómo se pudo mantener este liderazgo femenino indígena a lo largo del tiempo y bajo el dominio de culturas patriarcales?, el poder feminal de las mujeres de élite indígenas de esta macrorregión se fue transformado a lo largo de los siglos por medio de las dominaciones foráneas, principalmente durante la Conquista española, a la que supieron adaptarse y aplicar diferentes medios de resistencia y negociación para la permanencia de su estatus social, económico y político.

Este liderazgo femenino tuvo un origen ancestral que legitimó el acceso al poder de las mujeres, tras heredarlo por vía materna y bajo el rol de sacerdotisas en las sociedades teocráticas prehispánicas. Su época de mayor auge surgió en el Horizonte Medio durante el desarrollo de las culturas Mochica y Lambayeque. Posteriormente, la llegada de los Chimú y la dominación incaica durante el Periodo Intermedio Tardío, trajeron consigo las primeras transformaciones hacia una progresiva secularización del poder femenino al dar una mayor importancia a las divinidades masculinas. Pero manteniendo su control efectivo y prestigio social, al permanecer inalterable el culto a la Diosa Madre, que dio origen a la vida, lo que permitió respetar los curacazgos femeninos en el desarrollo del ejercicio del poder prehispánico.

Los primeros cambios se produjeron con la llegada Chimú que, aunque se veneró con mayor potencia la presencia masculina como podemos observar en la leyenda de Naylamp, la Diosa Luna y la sacerdotisa se siguieron respetando y adorando, aunque perdiendo su estatus en la cúspide de la mitología de la costa norte. Pero no por ello quedó apartada del ejercicio político, al igual que ocurrió con la llegada del Imperio incaico.

El Inca como descendiente del Inti, tomó mayor importancia que la Coya, que a su vez también fue hija de la Luna y por tanto considerada “divina y humana”, por lo que fue venerada y respetada al igual que el Inca. Fueron el Hanan y el Hurin, complementarios y necesarios para el equilibrio y la estabilidad del mundo. Por lo tanto, la mujer apareció como su contrapartida, necesaria para la estabilidad y el equilibrio de las fuerzas sobrenaturales y por ello gobernó y heredó al igual que el varón.

No obstante, el impacto colonizador en la época Prehispánica fue más una cuestión religiosa que política, hasta que se vieron afectadas sus estructuras de poder y el acceso al ámbito público con la llegada de los españoles. Los nuevos conquistadores transformaron todo el sistema ideológico andino que sustentaba el empoderamiento femenino ya fuese mediante la mitología o las relaciones de género en cuanto a dualidad y reciprocidad, que se reemplazaron por el cristianismo provocando un cambio en la ideología de género donde el varón era “la cabeza de la mujer” y donde además la mujer asumió una posición inferior respecto al hombre en la jerarquía de género, presente en todas las leyes y costumbres hispano-medievales que a finales del siglo XVII, con la pacificación del territorio peruano tras las guerras civiles, ya estaban plenamente asumidas y terminarían por resquebrajar el poderío de las Cacicas en el norte del Perú.

En esta nueva etapa de su historia, las mujeres de élite indígenas que heredaron cargos cacicales mantuvieron su titularidad, pero fueron sus maridos o hijos quienes tuvieron el control efectivo de los cargos, excepto cuando la viudez o la prerrogativa regia les permitieron tomar el control de sus curacazgos.

Pero no todas las mujeres aceptaron estos cambios y muchas de ellas desarrollaron toda una serie de estrategias de resistencia, adaptación y negociación para mantener su estatus social, político y económico. Para ello, las hijas de Caciques fueron enviadas a los conventos y beaterios donde se les enseñó la nueva lengua y las costumbres castellanas que les permitieron adentrarse en el nuevo mundo burocrático para después poder pleitear por sus derechos sucesorios y solicitar las mercedes reales, a la vez que supieron adaptarse a las nuevas actividades económicas que les supuso el acceso a los nuevos recursos económicos adquiriendo grandes riquezas procedentes del mundo mercantil. La aceptación de una nueva religión fue otra de las estrategias llevadas a cabo para controlar la economía de su familia por medio de la fundación de capellanías y cofradías, al igual que la honorabilidad del linaje se mantuvo al desempeñar altos cargos dentro de los beaterios. Estas estrategias se llevaron a cabo a lo largo de toda la existencia del cacicazgo, incluso en los últimos años de vigencia de la institución, las mujeres nobles indígenas, siguieron luchando por mantener su autonomía e identidad.

Objetivos

El objetivo general de esta Tesis doctoral es demostrar mediante el estudio de las fuentes arqueológicas y etnohistóricas, que existió un dominio femenino en los territorios de la costa norte desde el Periodo Formativo que se alargó hasta bien entrada la Conquista, sufriendo profundas transformaciones a lo largo de las diferentes ocupaciones que se fueron sucediendo en el tiempo. Tras la llegada de los españoles, las mujeres de élite indígenas de la costa norte mantuvieron parte de su poder al saber adaptarse rápidamente al nuevo sistema legislativo imperante y aprovechar los vacíos legales y las prerrogativas regias en su propio beneficio. Parte de este objetivo es conocer cuáles fueron esas estrategias de resistencia y adaptación y las negociaciones que llevaron a cabo las mujeres de élite indígenas con el sistema colonizador, que les permitió el mantenimiento de su estatus durante más de tres siglos.

Otros **objetivos específicos** son los siguientes:

Visibilizar a las mujeres de élite indígenas de la costa norte dentro de la Historia de las mujeres, como objetos históricos de estudio que fueron relevantes en el proceso de aculturación con la llegada de la Conquista española.

Descubrir cuáles fueron los vínculos de unión entre las diferentes generaciones de jefaturas femeninas mediante el análisis de los elementos de poder, basándonos en los estudios comparativos iconográficos, arqueológicos, etnohistóricos e historiográficos.

Demostrar como ese poder en la costa norte del Perú al igual que en las costas ecuatorianas procedió de la relación directa con la Diosa Madre ancestral, vinculada con el mar y la luna, que legitimó en un grupo de mujeres sacerdotisas todo su poder, probablemente considerándolas descendientes directas de la divinidad femenina y otorgándoles el poder de los ancestros y el control social, político y económico representativo de los estados teocráticos, visualizado mediante multitud de rituales específicos.

Entender de qué manera se fueron transformando estas estructuras de poder femenino en el espacio sujeto a este estudio durante las colonizaciones chimú, incaica y española, surgiendo una constante reformulación de su estatus con la consiguiente pérdida del poder que pasó a manos masculinas.

Conocer como se articuló el derecho de sucesión femenino y como permaneció vigente e inmutable hasta el siglo XVII favoreciendo el acceso al cargo de Cacica por parte de las mujeres.

Identificar y caracterizar cuáles fueron las estrategias de negociación, adaptación y resistencia que las mujeres de élite indígenas llevaron a cabo para mantener la riqueza y el estatus de sus familias heredados por ellas.

Además, a lo largo de esta investigación partimos de la idea de la existencia de jefaturas femeninas en toda la macrorregión que comprende el norte del Perú y sur de Ecuador, constatando de esta manera, que ambos territorios corresponden a la misma macrorregión cultural. Mediante toda la documentación expuesta se observará como el norte del Perú y el territorio ecuatoriano fue uno solo regido por relaciones geográficas y económicas y también por estrechas relaciones culturales y religiosas destacando la figura femenina bajo la apariencia de divinidad materna.

Metodología

Mediante una metodología interdisciplinar y comparativa se combina la Etnohistoria, la Arqueología y la Historia de las mujeres y de género, junto con el estudio de las líneas historiográficas que se integran dentro del marco conceptual que presentamos en esta Tesis doctoral. Además, las recientes novedades en las investigaciones de estos últimos años llevadas a cabo en la costa norte, aportan toda una amplitud de conocimientos sobre nuestro tema de estudio.

El enfoque metodológico interdisciplinar entre las tres ciencias: Arqueología, Etnohistoria y la Historia de las mujeres, donde prima la categoría analítica de género⁵, es necesario para poder comprender cuál fue el rol de la mujer de élite en la costa septentrional y cuestionar la visión de la mujer tradicional enmarcada bajo una errónea pasividad en las esferas económicas, sociales y políticas.

La complejidad de esta investigación reside en la escasez de documentación sobre las mujeres de élite indígenas durante la época Colonial debido a las relaciones de género de la época que las situaba en una posición psicosocial de invisibilidad, lo que complica el acceso a una información completa y fidedigna sobre cuál fue su papel social y político en realidad. Además de otro problema añadido, como es la interpretación historiográfica de las fuentes por parte de los investigadores, como es el caso de Jorge Zevallos Quiñones en su estudio sobre los cacicazgos de Lambayeque, donde da por hecho que, aunque las mujeres heredaron el cargo por derechos de sangre, en todos los casos fueron los maridos quienes asumieron la ejecución del cargo, por ser “costumbre” en esta época, y como veremos no siempre fue así.

Por ello, recurrimos a otras disciplinas como son la Arqueología e Iconografía que nos permitieron entender cuál fue la vinculación directa entre las mujeres del Periodo Prehispánico y las del primer contacto, y conocer que estructuras de poder se mantuvieron hasta la llegada de los conquistadores. Por lo tanto, estas disciplinas son necesarias para llevar a cabo una investigación mucho más completa, que mediante el empleo del método inductivo

⁵En esta Tesis doctoral nos basaremos en la definición de género dada por Joan W. Scott, puesto que se construye sobre dos factores indispensables en esta investigación, las relaciones sociales basadas en las diferencias sexuales entre hombres y mujeres y el género como forma inicial en el establecimiento de las relaciones de poder: “El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” en “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México, 1996, págs. 265-302.

nos permitió obtener unas conclusiones sobre los diferentes aspectos que determinaron las jefaturas étnicas femeninas partiendo desde los casos particulares, que encontramos en los pleitos y probanzas de los archivos hasta una visión general del empoderamiento femenino en la costa norte del Perú.

Para el análisis de las fuentes arqueológicas e iconográficas, hemos empleado una metodología comparativa entre ambas, centrándonos tanto en los enterramientos femeninos de la costa norte pertenecientes a mujeres de élite de la cultura Mochica, Lambayeque, Wari, Chimú e Inca, como en todos los materiales arqueológicos que han sido utilizados como soporte para plasmar las representaciones femeninas que son relevantes para nuestra investigación y que tienen una vinculación o similitud directa con las jefaturas étnicas.

Es importante señalar que la documentación etnohistórica consultada y sometida a un análisis crítico en esta Tesis, corresponde al ámbito de la costa norte peruana, la falta de tiempo y de recursos para poder viajar a Ecuador y visitar sus archivos históricos, ha imposibilitado la obtención de una documentación más amplia en cuanto a Cacicas ecuatorianas, no obstante, esta investigación seguirá su curso en la región costera ecuatoriana más adelante, con el fin de complementar la hipótesis central de esta Tesis doctoral. Los documentos etnohistóricos obtenidos en los archivos peruanos pueden clasificarse en dos grupos diferentes: en primer lugar, las Crónicas de Indias que hacen referencia a mujeres con liderazgo o que detentaron algún tipo de poder en el momento de la Conquista, y el segundo grupo corresponde a las informaciones más novedosas de esta investigación bajo la forma de testamentos⁶, quejas, pleitos o litigios⁷ donde se presentaban las probanzas de méritos y servicios⁸, que aportan multitud de información sobre las mujeres de élite indígenas y como

⁶Los testamentos de los Caciques y Cacicas han sido una de las fuentes etnohistóricas más solicitadas por los historiadores, pues en estos registros notariales se plasmaron las últimas voluntades de los señores y las señoras étnicas y todo el contexto social donde se redactaron. La fuente testamentaria recoge temas de varias índoles: religiosos, culturales, sociales y económicos. P.- Simard, Jacques, “Testamentos indígenas e indicadores de transformación de la sociedad indígena Colonial (Cuenca, siglo XVII)”, en *Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes*, Éditions de l’IHEAL, 1997, págs. 279-299 [Publicación online: <http://books.openedition.org/iheal/820?lang=es>].

⁷Contienda judicial entre partes ante la jurisdicción ordinaria sobre propiedad o posesión de bienes, validez de obligaciones, estado civil, cuestiones de familia, herencias o sucesiones. [Publicación online: <http://dej.rae.es/#/entry-id/E183780>].

⁸Las probanzas de méritos y servicios constituyeron un género de escritura legal donde se recogían los logros y actos del peticionario o peticionaria, junto con los méritos adquiridos por las virtudes de sus antepasados con el objetivo de solicitar a la Corona recompensas y mercedes en gratitud por los servicios prestados. Además, para los Caciques y las Cacicas indígenas fue la herramienta judicial fundamental para sustentar el acceso y sucesión en el cacicazgo, al demostrar mediante su presentación, los lazos genealógicos con antiguos gobernantes locales. Su estructura se basaba en un

desarrollaron todo tipo de estrategias para seguir manteniendo su estatus. Estos documentos fueron recogidos en los siguientes archivos: Archivo General de Indias (Sevilla, España), Archivo General de Simancas (Valladolid, España), Archivo General de la Nación (Lima, Perú), Archivo Arzobispal del Lima (Lima, Perú), Archivo Regional de la Libertad (Trujillo, Perú), Archivo Regional de Lambayeque (Chiclayo, Perú), Archivo Regional de Piura (Piura, Perú) y los Fondos Documentales de Brüning en el Museo Für Völkerkunde (Hamburgo, Alemania).

Por último, esta investigación desarrollada a partir de estas fuentes primarias, se ha complementado con el estudio de los documentos de archivo estudiados desde los años 60 por grandes especialistas inmersos en esta línea de investigación que revisamos en diferentes bibliotecas españolas (AECID, CSIC – Escuela de Estudios Hispanoamericanos y la Biblioteca Nacional de España) y de Perú (Biblioteca Nacional del Perú y la Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú), cuestionando muchas de las teorías que durante años han dado un papel secundario a la mujer, como hemos citado ya en el estudio realizado sobre los cacicazgos de Lambayeque de Jorge Zevallos Quiñones publicado en 1989. Así mismo se ha consultado un importante repertorio bibliográfico que amplía el estudio de la región norandina desde diferentes perspectivas históricas, sociales, económicas, políticas y religiosas.

A través del uso de estas fuentes, hemos podido construir una pequeña base de datos sobre las mujeres de élite de la costa norte que recibieron la titularidad de algún cargo en la época Colonial⁹. Además, hemos podido llevar a cabo el objetivo final de esta investigación: conocer cuál fue la evolución y transformación del empoderamiento femenino indígena en la costa norte desde sus orígenes hasta su posterior desarticulación. Tema que se seguirá investigando por parte de la autora, puesto que requiere periodos más largos de trabajo en los Archivos Históricos de Perú y Ecuador.

extenso interrogatorio y posteriormente los testimonios detallados de los testigos. El referente documental fueron las Cartas Ejecutorias de hidalguía peninsulares utilizadas para sustentar la virtud de un linaje cuya memoria histórica era garantía de prestigio y honorabilidad. Jurado, Carolina, “Descendientes de los primeros. Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía Cacical. Audiencia de charcas, 1574-1719”, *Revista de indias*, Vol. LXXIV, N°261, 2014, págs. 389-390. [Publicación online:

<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewArticle/961>].

⁹En el Anexo X de esta investigación se recoge esta base de datos donde hemos podido identificar a 83 mujeres de élite que citaremos a lo largo de esta Tesis doctoral. 71 de ellas correspondieron a la élite indígena concretamente de la costa norte y las otras 12 mujeres de élite han sido ubicadas a lo largo del territorio peruano (Cajamarca, Huarochirí, Jauja, Lima, Callao, Nazca, Chíncha y Puno).

Estado del arte

Nuestro tema de investigación corresponde a una temática surgida en la década de los años 70, cuando el movimiento femenino por la emancipación y la liberación de la mujer se acompañó del desarrollo de una “Historia de las mujeres”, con el objetivo de sacarlas de ese silencio en el que habían estado escondidas durante décadas y por ende excluidas de la Historia universal. Michelle Perrot¹⁰, fue una de las historiadoras pioneras francesas en empezar a dar “visibilidad” a las mujeres en los escritos.

Siguiendo esta línea, se empezó a investigar la Historia de las mujeres de América, donde los estudios de Historia de las mujeres en el área andina son relativamente recientes como señala Claudia Rosas Lauro en su artículo “Las mujeres en la Historia y la Historia de las mujeres”¹¹, donde tras un repaso historiográfico a la Historia de las mujeres y del género, destaca para los procesos peruanos una incipiente historiografía andina en las últimas décadas centrada en ciertos aspectos y determinados periodos. En este mismo contexto y en los procesos de afianzamiento de la Historia de la mujer andina, en la actualidad, son muchas las investigaciones que se están llevando a cabo por mujeres historiadoras como, Claudia Rosas Lauro, Karen Graubart, Sara Beatriz Guardia, Rocío Quispe-Agnoli, Natalia Lara Acuña, Liliana Pérez Miguel, Sara Vicuña Guengerichm, entre otras. La obra más reciente corresponde con la publicación de *Las Obras completas de María Rostworowski* en el año 2015¹². Dentro de este campo enmarcamos esta Tesis doctoral donde visibilizamos a las mujeres de la élite indígena que fueron sujetos activos en la historia de la costa norte.

A lo largo de esta investigación, hemos llevado a cabo tanto la construcción de la identidad personal de estas mujeres indígenas, como sus títulos de autoridades religiosas y

¹⁰Michelle Perrot, fue de las primeras historiadoras en analizar el porqué de la invisibilidad de la mujer en la Historia y en los archivos, a la vez que mostró como si estaban presentes dentro de estos, sobre todo en los documentos policiales y judiciales de los siglos XVII y XVIII para Europa, fuentes muy ricas donde las mujeres hablaban de viva voz y transmitían sus situaciones en primera persona. Sobre este tema véase Perrot, Michelle, *Mi historia de las mujeres*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008. Esta idea de buscar en los documentos la voz de las mujeres, es la que hemos llevado a cabo en esta Tesis doctoral, al consultar en los testamentos, pleitos y probanzas la presencia y la testificación de las mujeres de élite indígenas.

¹¹Rosas Lauro, Claudia, “Las mujeres en la historia y la historia de las mujeres”, *Revista Brújula*, Dossier Mujeres en el siglo XXI, N°25, AEG-PUCP, Perú, 2012, págs. 37-43.

¹²Rostworowski, María, *Mujer y poder en los Andes centrales*, “Doña Francisca Pizarro, una ilustre mestiza, 1534 -1698” y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y Coloniales, *Obras completas de Rostworowski*, Vol. IX, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2015.

políticas en el contexto anterior y posterior a la Conquista española. Estudiamos a este grupo de mujeres como sujetos históricos dentro de los fundamentos teóricos presentados por Joan Wallach Scott¹³ para el estudio de la América colonial desde la categoría analítica de género, definida anteriormente. Partimos, además, del planteamiento de Lucía Provencio para los contextos independentistas, donde no se pueden comprender los cambios significados en los cuerpos sexuados sin estudiar una relación mutua¹⁴. Al igual que como señala la misma autora, la propia historiografía está llevando a la visibilidad de las mujeres en posiciones activas y resistentes a un régimen colonial que las sometía, apareciendo ahora como “sujetos integrantes de una serie de relaciones complejas”¹⁵. Pero como indica Lucía Provencio, la categoría de análisis no solo es el género, sino que además están implícitas otras categorías como la clase social y la etnia.

El enfoque novedoso de nuestra Tesis doctoral proviene de dos vías, por un lado, por ser parte de los avances historiográficos actuales sobre la mujer y la Conquista de América¹⁶ y, por otro parte, porque es un nuevo aporte académico a un tema de actualidad debido a las grandes repercusiones que están teniendo los últimos hallazgos arqueológicos de la costa norte en la Historia de las mujeres andinas. Además, destacamos el método de investigación empleado en el desarrollo de esta Tesis, donde se entrelazan diferentes categorías analíticas como hemos mencionado, en la búsqueda de la conexión entre las distintas épocas presentadas a lo largo del documento.

Esta investigación sobre el poder político femenino en la costa septentrional del Perú es un aporte nuevo y a la vez complementario al iniciado en los años 60 por María Rostworowski y su estudio de las mujeres Cacicas del Piura, o el realizado por Juan José Vega en 1963 con su análisis cronístico sobre las citadas *capullanas*. Lamentablemente, estas investigaciones no continuaron hasta que, en la actualidad, gracias a los grandes hallazgos en

¹³Sobre la construcción de las mujeres como sujeto histórico, véase Wallach Scott, Joan, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York, 1988. Y “La historia de las Mujeres” (Primera Parte), en *Género e Historia*, Fondo de Cultura Económica de la Universidad Autónoma de la ciudad de México, México D.F., 2008, págs. 33-74.

¹⁴Provencio Garrigós, Lucía, “La pregunta del género en los procesos independentistas latinoamericanos”, *Las mujeres en los procesos de independencia de América Latina*, Lima, Año XVII, N°163, 2015, págs. 47-56.

¹⁵Ibid., pág. 49.

¹⁶Para una completa revisión de la historiografía sobre la Historia de las mujeres en el Perú, véase Díez Martín, María Teresa, “Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad Colonial hispanoamericana”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, Tomo 17, 2004, págs.215-253.

la arqueología de la costa norte, como la Dama de Cao, las sacerdotisas de San José del Moro o la sacerdotisa Chornancap en Lambayeque, ha vuelto a suscitar un gran interés por el poder que detentaría la mujer norteña en épocas pasadas. Prueba de ello es la obra recopilatorio citada anteriormente de los trabajos de María Rostworowski, *Mujer y poder en los Andes Coloniales*¹⁷, llevada a cabo en el año 2015 por grandes investigadores como la doctora Claudia Rosas Lauro, Luis Millones o Moisés Lemlij donde se analiza la mitología andina referente a las relaciones de género desde una visión prehispánica, la construcción de las identidades de género en el pasado andino y la influencia de las mujeres andinas en la formación y el desarrollo de la sociedad colonial.

En la actualidad, existe una gran controversia entre los investigadores, sobre si realmente existió un control femenino efectivo en la costa norte que fue perdiendo su poder con la implantación del nuevo sistema de dominación, postura que defendió María Rostworowski, Juan José Vega o Alejandro Díez Hurtado, o si por el contrario, las Cacicas solo ostentaron este cargo al ser mujeres de los Caciques que realmente eran quienes ejercían el poder y ellas solo heredaron el título o lo recibieron mediante las alianzas matrimoniales, como defiende Jorge Zevallos Quiñones.

Los últimos avances en la arqueología y en los estudios etnohistóricos que hemos llevado a cabo en esta investigación, nos permiten defender la hipótesis de que en realidad las mujeres en la costa norte tuvieron un poder de dominación que supo mantenerse y adaptarse pese a la implantación de las costumbres socio-religiosas y las leyes castellanas. Fue a partir del siglo XVII, cuando la aculturación en el Perú quedó completamente aceptada y por ende, las Cacicas perdieron parte del control efectivo de sus cargos¹⁸ y en la mayoría de los casos, únicamente recibieron el título como algo simbólico acompañado de las expresiones “hija de” o “mujer de”, sufriendo una pérdida de importancia al ser la parte femenina la que pasó a acompañar a la figura principal: el Cacique, ya fuese su padre o marido. Excepto en los casos en los que, a falta de varón, fueron ellas las principales protagonistas y dignatarias curacales.

¹⁷Rostworowski, María, *Mujer y poder en los Andes centrales, “Doña Francisca Pizarro, una ilustre mestiza, 1534 -1698” y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y Coloniales*, Obras completas de Rostworowski, Vol. IX, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2015.

¹⁸La documentación existente en los archivos nos permite comprobar que existieron Cacicas que gobernaron sus territorios al igual que los varones hasta el siglo XVIII, pero solo en casos concretos cuando estas se quedaban viudas y sin descendencia o los hijos eran aún niños, o incluso por una prerrogativa regia.

Aun así, siendo patente la implantación de un sistema patriarcal en el mundo andino, quedaron fisuras en él, permitiendo la ejecución de la herencia femenina con la finalidad de que los varones gobernasen con los títulos heredados de sus abuelas y madres.

Por tanto, siguiendo la corriente de María Rostworowski (1960), Susan E. Ramírez (2002) y Alejandro Díez Hurtado (1988), este trabajo se desarrolla desde la inserción en las instituciones y estructuras hispanas para conocer y entender cuáles fueron los principios que articularon la vida de las mujeres de élite norteamericanas.

**CAPÍTULO 1. ESTRUCTURAS ANDINAS DE PODER FEMENINO DURANTE
EL PERIODO ANTIGUO EN LA COSTA NORTE DEL PERÚ**

Para este título hemos querido emplear la expresión de “estructuras andinas de poder” acuñada por María Rostworowski en su libro *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*¹⁹, publicado en 1983, donde la autora añadió el aporte novedoso del papel femenino en el sistema político y religioso del Tahuantinsuyo. De esta manera, se ha considerado que este concepto, es el más indicado para esta investigación puesto que es el que mejor define todo el entramado de las estructuras de poder femeninas en la época Prehispánica, sustentadas en estados fuertemente teocráticos que legitimaron la posición de la mujer dentro de clase dirigente como sucesora de la Diosa Madre ancestral, venerada bajo la representación de la luna y el mar.

Posteriormente, en la época Colonial mantuvo esta vinculación bajo la forma de los cacicazgos femeninos como se estudiará en los capítulos 2 y 3. A lo largo de la historia del Perú Antiguo, las culturas precolombinas fueron desarrollando su sistema de creencias y costumbres en parte, por la relación con el medio natural que les rodeaba. En este trabajo, la costa toma protagonismo y más concretamente en el norte del Perú, donde la unión del mar con el desarrollo cultural fue evidente como se puede observar en el arte y en la mitología.

Desde el punto de vista geográfico, la costa norte del Perú cuenta con más de 700 kilómetros de largo y hasta 200 kilómetros de ancho, se compone de llanuras desérticas, colinas, cerros elevados y valles formados por ríos, además de una serie de cauces fluviales, casi siempre secos que se activan en época de lluvias torrenciales durante el fenómeno de “El Niño”²⁰. Dentro de la costa norte como región cultural y geográfica, destacan dos zonas de diferente altura²¹:

- Desde 0 a 500 metros, es la conocida región natural *Chala* o *Costa*, donde el desierto natural predomina en el paisaje y donde los recursos marinos, como la anchoveta, o las aves como el guanay son de vital importancia para el mantenimiento y desarrollo cultural de la zona.
- La segunda región natural es la *Yunga* o *Quebrada* que va desde los 500 a los 2300 metros de altura. En el fondo de estos valles es donde se establecieron los campos

¹⁹Rostworowski, María, *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1983.

²⁰Para un estudio detallado sobre el impacto del fenómeno de “El Niño” en la costa norte desde el siglo XVI, el historiador Lorenzo Huertas Vallejo realizó una importantísima investigación en su libro *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 2001.

²¹Deza Medina, Carlos y Vergara Montero, Enrique, *Museo de Arqueología, Antropología e Historia*. Universidad Nacional de la Libertad – Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales, Trujillo, 1997, págs. 8-9.

de cultivo y los centros de población cuyas manifestaciones culturales serán continuadas en el tiempo.

El control de los recursos hidráulicos y la posterior domesticación de las plantas, llevó a la producción de un excedente agrario que permitió la especialización en otro tipo de trabajos como la cerámica o textilera y por consiguiente la diferenciación social junto con la creación de grandes centros ceremoniales.

Los orígenes culturales se remontan al 3500 a. C. y 1800 a. C. (Anexo I) con el desarrollo cultural de Valdivia en las provincias costeras de Manabí y Santa Elena. Entre 1500 a. C. y 500 d. C. empezaron a surgir las primeras civilizaciones, destacando en la costa norte la cultura *Cupisnique* entre los valles de Santa y Lambayeque, predecesora de la cultura *Chavín*. Posteriormente la cultura *Salinar* en la parte alta del valle de Chicama, entre el 500 a. C. y el 100 d. C. y entre el 200 a. C. y 200 d. C., la cultura *Gallinazo* en el valle de Virú (entre los valles de La Leche y Santa). Todas ellas, fueron sintetizadas en lo que posteriormente fue la cultura *Mochica* (100 d. C. y 700 d. C.), cuyos aportes ideológicos y restos arqueológicos son hoy, de vital importancia para esta investigación y para el entendimiento del papel de la mujer en la costa norte del Perú Antiguo, tanto en la fase de este desarrollo cultural, como posteriormente sucedería con la cultura *Lambayeque* o *Sicán*, y la cultura *Chimú*, última etapa antes de la llegada del dominio incaico.

Es en este momento, con el desarrollo de las primeras civilizaciones (Anexo II), cuando se empezó a apreciar una sociedad fuertemente estratificada subordinada a un poder moral-teocrático, controlado por sacerdotes guerreros y sacerdotisas guerreras, que dominó tanto el mundo terrenal como el divino.

1.1. La mujer y las relaciones de género en el Perú Antiguo

1.1.1. El medio geográfico como agente modelador de las conductas sociales

El medio geográfico en el que se desarrollaron las culturas prehispánicas fue uno de los primeros agentes modeladores de las conductas y cosmológicas que envolvieron a las poblaciones costeñas del pasado. La pertenencia al grupo fue imprescindible no solo para la supervivencia personal, sino para la de todo el clan, puesto que en la costa árida donde la lluvia escasea y limita la productividad, solo fue posible el abastecimiento bajo una organización social bien desarrollada y el esfuerzo colectivo que permitió construir todo un sistema de riego en los valles costeños y el manejo a su vez de los pisos ecológicos en la sierra²². Una mano de obra que se organizaba o se articulaba para la sostenibilidad de todos.

La división de tareas entre los diferentes grupos e individuos produjo un flujo de redistribución tanto de bienes como de alimentos, desde la época Prehispánica hasta hoy en día que sigue vigente en las comunidades indígenas y que conocemos como “reciprocidad andina”.

La reciprocidad y redistribución fueron las características fundamentales de la economía del Imperio Inca²³, estudiadas en un primer momento por Karl Polanyi y posteriormente por Nathan Wachtel quien las definió de la siguiente manera:

“El concepto de reciprocidad se aplica a las relaciones entre individuos o grupos simétricos, donde los deberes económicos de unos implican los deberes de otros, en un intercambio mutuo de dones y contradones. El concepto de redistribución, en cambio, supone una jerarquía; por una parte, se aplica a grupos, y por otra, a un centro coordinador”²⁴.

Dentro de la reciprocidad andina se distinguen tres niveles, la reciprocidad simétrica, el *ayni*, que es una forma de prestación de trabajo dentro del ámbito familiar, es el sistema de

²²Murra, John V, “El control de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.

²³Aunque las investigaciones llevadas a cabo sobre reciprocidad y redistribución que presentamos en este trabajo hacen alusión al Imperio incaico, hay que mencionar que no se dio solo durante la época de dominio Inca, sino que fue un sistema económico que se desarrolló a lo largo del espacio andino y que en muchas comunidades indígenas hoy en día sigue vigente.

²⁴Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza Universitaria, Madrid, 1976, págs. 96-97.

ayuda mutua²⁵. Un segundo nivel de reciprocidad asimétrica, que se representa con el trabajo colectivo para obras de bien común. Este se presentaba a las *huacas*²⁶, *apus*²⁷, al Curaca u obras comunales, se le denominaba *minka*²⁸. Por último, el tercer nivel de reciprocidad andina correspondió con la *mita* o trabajo por turnos que se prestaba al Estado como retribución por los dones o servicios, bienes y productos, junto con la protección y la ayuda que este les ofrecía²⁹.

Desde la infancia las niñas y los niños participaron activamente en el trabajo de toda la comunidad para el bienestar común y es ahí donde se empezaba a apreciar las actividades productivas diferenciadas en torno al género. Las mujeres siempre estuvieron al frente de la confección de tejidos, la recolección de plantas o el depósito de semillas, mientras que los hombres se dedicaron más a la pesca o la rotura de tierra³⁰. Ambos fueron complementarios en sus faenas e igual de necesarios para el mantenimiento del ayllu. Creándose de esta manera un sistema de relaciones de género complejo en torno a la dualidad que se proyectó sobre las relaciones entre hombres y mujeres, donde ambas partes eran igual de necesarias para la creación y el equilibrio de la comunidad. Se complementaban y, por lo tanto, en los esquemas andinos de género, las mujeres fueron socialmente valoradas y consideradas igual de

²⁵Silva Santisteban, Fernando, “La reciprocidad como fundamento del derecho y la ética”, *BIRA*, N°28, Lima, 2001, pág. 476. [Publicación online: revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletinira/article/download/9913/10329].

²⁶El concepto de *huaca* es muy complejo puesto que hace referencia a todo aquello que se considera sagrado. La voz *huaca* puede emplearse tanto para pequeños objetos como para grandes edificios sagrados construidos en honor a los ancestros divinizados. Para una mayor referencia sobre la definición de *huaca*, véase Delibes Mateos, Rocío, “Negociaciones y conflictos de poder en torno a los espacios sagrados indígenas en la ciudad de Trujillo del Perú (s. XVI)”, en *Espacio y poder en América Latina. Actores y escenarios históricos en los contextos de la dominación*, Francisco Rubio Durán y Rocío Delibes Mateos, eds., Aconcagua Libros, Sevilla, 2010, pág. 35.

²⁷Según la creencia andina el paisaje natural tiene vida y esta es personificada por los señores y las señoras de las cumbres. La fuerza espiritual que brota de los cerros y las montañas se nombra de la siguiente manera: *apus*, *wamanis* o *awkillus* en Perú y *mallkus*, *machulas* o *achachilas* en Bolivia. Gil García, Francisco, “A la sombra de los mallkus”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 38, N°1, 2008, pág. 221. [Publicación online: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/REAA0808120217A/23048>].

²⁸Silva Santisteban, Fernando, “La reciprocidad como fundamento del derecho y la ética” ..., pág. 477.

²⁹Silva Santisteban, Fernando, “La reciprocidad como fundamento del derecho y la ética” ..., pág. 478.

³⁰Rostworowski, María, “La mujer en la época prehispánica”, Documento de trabajo N°17, *Instituto de Estudios Peruanos*, 1986, pág. 7. Los dibujos realizados por Felipe Guama Poma de Ayala en su obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, es una de las mejores referencias iconográficas sobre el papel de la mujer en el Incanato. Se puede consultar el Facsímil digitalizado en: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>. Realizado por la Biblioteca Real de Dinamarca.

necesarias e importantes que su contrapartida masculina como veremos a continuación al estudiar la mitología andina.

1.1.1. La Mitología andina en la costa norte

Entendemos la mitología como el conjunto de mitos cohesionados que forman parte de una cultura concreta. Los mitos son creados mediante expresiones culturales de origen sagrado basados en las leyendas y la tradición oral y que describen el origen de los elementos y supuestos básicos de un grupo humano. Todos ellos, necesarios para comprender la vida individual y cultural de un pueblo. Según la definición de mito realizada por A. Lorena Campo:

“El mito se vincula a una visión ‘falseada’ de la realidad. Sin embargo, el mito es una construcción social, que simbólicamente expresa la realidad, la convierte en metáfora, en una forma explicativa trascendente [...] los sentimientos afectivos son trasladados a diversos fenómenos naturales para explicar su aparición: los lagos, las montañas, los animales, adquieren dichos sentimientos y son capaces de demostrar y condensar toda la sabiduría social y humana”³¹.

Otra definición de mitología y más concretamente para el mundo andino viene dada por Luis Millones y Alfredo López Austin que consideran los mitos como una “formidable manifestación del pensamiento humano” y referente a los mitos andinos “forman parte de los sistemas creados por las sociedades indígenas en la cotidianeidad de su existencia [...] Las creencias míticas estudiadas suponen un diálogo constante entre los seres humanos y los dioses”³².

De este modo, a través del análisis e interpretación de los mitos es posible profundizar y comprender la realidad simbólica representada en ellos y conocer así cuál era el estatus femenino en las sociedades antiguas y como ha ido evolucionando.

La concepción del universo mitológico en el mundo Mochica se formuló en base a las oposiciones binarias que representaron la generación humana, entre lo femenino y lo masculino y el espacio donde se encontraban, el cielo diurno correspondió al espacio masculino y el de abajo, el femenino, se relacionó con el cielo nocturno y la humedad (Figura

³¹Campo, Lorena A., *Diccionario básico de Antropología*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2008, págs. 112-113.

³²Millones, Luis y López Austin, Alfredo, *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, Ceques Editores, Cuzco, 2016, pág. 10.

1). Sus representaciones son la Diosa Tierra y la Diosa Lunar caracterizadas por las culebras en el tocado.

El encuentro de estas dos partes opuestas era el *tinku* que generaba el futuro según la interpretación de Jürgen Golte³³. Esta relación de pares, fue lo que Tristan Platt denominó “simetría en el espejo”³⁴. Este es un modelo homologable tanto para el panteón divino con un Dios asexual ancestral y fundador, del cual descienden los dioses y las diosas formando toda una serie de líneas de descendencia entre los grupos que forman la sociedad actual³⁵ y a su vez dentro de estos, una jerarquía dentro de los propios linajes.

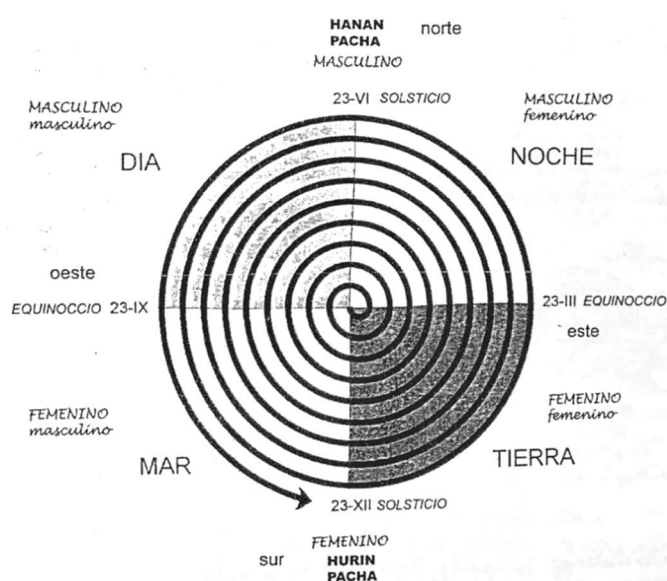


Figura 1: Modelo de la interrelación entre categorías de género, de espacio y de tiempo para la comprensión de los objetos Mochica. Fuente: Golte, Jürgen, *Moche. Cosmología y Sociedad. Una interpretación iconográfica*, Instituto de Estudios Peruanos, Centro Bartolomé de las Casas, Lima, 2009, pág. 59.

³³Golte, Jürgen, *Moche. Cosmología y Sociedad. Una interpretación iconográfica*, Instituto de Estudios Peruanos, Centro Bartolomé de las Casas, Lima, 2009. Y “La construcción de la naturaleza en el mundo prehispánico andino, su continuación en el mundo colonial y la época Moderna”, *Revista de Antropología*, N°3, 2005. *Revista de Antropología*, N°3, 2005, págs. 1-43. [Publicación online: <https://www.researchgate.net/publication/237665818> La construcción de la naturaleza en el mundo o prehispánico andino su continuación en el mundo Colonial y en la época moderna].

³⁴Platt, Tristan, “Mirrors and maize: the concept of yanantin among the macha of Bolivia” en *Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge University Press, 1986. Citado en: Golte, Jürgen, *Moche. Cosmología y Sociedad. Una interpretación iconográfica*, Instituto de Estudios Peruanos, Centro Bartolomé de las Casas, Lima, 2009, pág. 21. Y en “La construcción de la naturaleza en el mundo prehispánico andino, su continuación en el mundo colonial y la época Moderna”, *Revista de Antropología*, N°3, 2005, pág. 3.

³⁵Este sería el origen de la “*Descendencia Paralela*” estudiada por Tom Zuidema y e Irene Silverblatt y del que hablaremos más adelante cuando tratemos el tema de la herencia femenina en el capítulo 2.

La visión andina sobre el concepto de género y las relaciones entre los sexos queda recogida en la propia mitología donde tanto las deidades masculinas como femeninas desarrollaron tareas diferentes. Las diosas incaicas se relacionaron con las subsistencias indispensables para la vida: Pachamama era la Diosa Tierra, Mama Quilla la Diosa Luna, Mama Cocha lo era del mar y Urpay Huachac de los peces y las aves marinas³⁶.

Centrándonos en las divinidades femeninas de la costa norte, la Diosa Luna hija del Dios Supremo, mujer y hermana del Dios Sol, fue la más venerada, sobre todo en la época Chimú, donde el 80% de las representaciones de esta cultura fue de la Luna³⁷. Rebeca Carrión Cachot consideró que esta Diosa fue la misma que la Diosa del Mar³⁸, puesto que la Luna extiende sus dominios por el mar y el guano, afectando a las mareas e influyendo en el momento del alumbramiento. De ahí su vinculación con el mar, el agua y la fertilidad.

Por lo tanto, el mar que baña las costas andinas, es el punto de conexión entre la divinidad marina y el desarrollo político-religioso femenino en la costa norte del Perú. Como consecuencia, el culto al agua fue una constante a lo largo de la época Prehispánica.

Desde los primeros estudios andinos, el ámbito marítimo fue considerado un espacio sagrado femenino y a la vez, una fuente de abastecimiento de recursos para el mantenimiento del grupo humano.

El mar fue considerado la madre de todas las aguas, como mencionó el cronista José de Acosta:

“También sacrificaban u ofrecían conchas de la mar, que llamaban mollo, y ofrecíanlas a las fuentes y manantiales, diciendo que las conchas eran las hijas de la mar, madre de todas las aguas”³⁹.

Por ello, se relacionó con la fertilidad y por extensión con el género femenino, de ahí que el mar sea considerado por algunos estudiosos como Cristóbal Campana, como “el vientre materno de donde vino el hombre”⁴⁰ en la concepción del mundo cosmológico andino.

³⁶Rosas Lauro, Claudia, Introducción: *Mujer y poder en los Andes centrales, “Doña Francisca Pizarro, una ilustre mestiza, 1534 -1698” y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y Coloniales*, Obras completas de Rostworowski, Vol. IX Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2015, pág. 5.

³⁷Carrión Cachot, Rebeca, *La religión en el Antiguo Perú: Norte y centro de la costa, periodo postclásico*, Instituto Nacional de Cultura del Perú, 2005, pág. 23.

³⁸Ibid., pág. 172.

³⁹Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, José Alcina Franch Ed., Historia 16, Crónica de América, N°34, Madrid, 1987, pág. 351.

⁴⁰Campana, Cristóbal, *Chan Chan del Chimo*, Ed. Oruss, Lima, 2006, pág. 53.

Y no es de extrañar esta vinculación, si tenemos en cuenta nuestra hipótesis sobre uno de los fenómenos más importantes para la humanidad: el momento del alumbramiento, que viene anticipado por la ruptura de la bolsa que contiene la nueva vida junto con el líquido amniótico que es expulsado por el cuerpo de la mujer antes de dar a luz, bajo la expresión “romper aguas” podemos entender como para las sociedades antiguas, que la nueva vida viniera precedida por un fenómeno de este tipo, influyó en el desarrollo de una creencia en cuanto al agua y su vinculación con el nacimiento, la vida, la mujer, la partera y por supuesto la Diosa Madre.

De esta hipótesis que presentamos, creemos que podría partir la acción colectiva indígena de considerar el mar y el agua como objeto de veneración bajo la representación de una diosa femenina vinculada a la fertilidad, que en un primer momento durante el Horizonte Temprano ese culto estuvo representado por la gran Diosa Madre, por ser la creadora de la vida humana, siendo esta la antecesora más antigua del clan y cuya imagen fue venerada como Ancestra Divina⁴¹, tanto en las costas ecuatorianas como en las peruanas, tema que será tratado en profundidad más adelante.

Pero no solo el mar, sus islas además incitaban a una travesía por el espacio marino creando toda una serie de mitos que también fueron representados por personajes femeninos en la cosmología costeña.

Es por ello, que existen multitud de representaciones iconográficas marítimas en las culturas Mochica, Lambayaque y Chimú, que vinculan el mar con escenas de rituales donde la presencia femenina jugó un rol decisivo, como, por ejemplo, en las escenas de navegación Mochica, donde la sacerdotisa navega sobre las aguas acompañando a los sacrificados.

El espacio marino en la costa es de vital importancia para la subsistencia del grupo humano, tanto por los recursos marinos que permiten alimentar a la población, como por la irrigación de las tierras de cultivo que permite el desarrollo de la agricultura. El mar y las islas, donde se encuentra el guano para fertilizar las tierras de cultivo son una parte esencial para el desarrollo de toda la ideología que impregna la conducta costeña⁴².

⁴¹Stone, Merlin, *When God was a woman*, Ed. Barnes and Noble, New York, 1976, pág. 13. Citado en: Guardia, Sara Beatriz, *Mujeres Peruanas, el otro lado de la historia*, Sara Beatriz Guardia, (Ed.), Lima, 2013, pág. 13.

⁴²Bourget, Steve, “El mar y la muerte en la iconografía Moche”, en *Moche, propuestas y perspectivas, Actas del Primer Coloquio sobre la cultura Moche*, Uceda, Santiago y Mujica, Elías, eds., Tomo 79, de la serie Travaux de L’Institut Français D’études Andines, Trujillo, 1994, págs. 425-447.

Desde los mitos de creación recogidos por los cronistas, se puede observar como el mar siempre estuvo muy presente en la cosmología de la población del litoral, al interpretarlo como “el cielo era el mar de arriba y el mar el cielo de abajo” [Porque] “todo lo que hay arriba, lo hay abajo”⁴³.

Existen multitud de mitos que representaron a las divinidades con una clara influencia marina. Se puede observar por ejemplo en el mito de *Wiracocha* recogido por Sarmiento de Gamboa, en el de *Pachacamac*⁴⁴ recogido por A. de Calancha, en el del Dios *Con*, Dios del agua en la costa peruana, estudiado por María Rostworowski⁴⁵, o el Dios mediador Mochica El Dios *Degollador* conocido como el Dios *Ai-Apaec*, nombrado erróneamente así por Rafael Larco con esta palabra *muchik* y que además destacó por ser descendiente de la divinidad primordial nocturna por parte paterna expresada en su cabeza felina y diadema, y descendiente de la divinidad femenina subterránea por parte materna, representada a su vez en el cinturón de serpiente bicéfala y sus orejeras con cabeza serpentina⁴⁶. Este Dios estuvo estrechamente vinculado con el espacio marino como se puede observar en sus representaciones, donde aparece luchando con el cangrejo, el caracol marino *Strombus*, el erizo marino, el pez globo, o la divinidad ancestral de las profundidades marinas y oscuras, el Dios Degollador.

Todos ellos, son solo algunos ejemplos de divinidades supremas que tienen una estrecha vinculación con el mar, las aguas y el mundo de abajo o subterráneo, considerado como un espacio de dominio femenino⁴⁷.

Por tanto, en el mundo andino, el mar fue interpretado como origen y morada de los primeros dioses andróginos, creadores de ambos sexos⁴⁸. Es por ello, que no resulta raro observar al analizar la iconografía que se recoge en los murales y ceramios precolombinos, principalmente en la iconografía Mochica, Lambayeque y Chimú, como el mar aparece constantemente relacionado con los rituales y los personajes encargados de realizarlos como, por ejemplo, el *Personaje Mítico Femenino* de la cultura Mochica.

⁴³Campana, Cristóbal, *Chan Chan del Chimo...*, pág. 53. Remitiendo una vez más a la idea de “simetría en el espejo”, presentada por Tristan Platt.

⁴⁴Kauffman Doig, Federico, *Manual de Arqueología Peruana*, Ed. Peisa, Lima, 1980, págs. 628-631.

⁴⁵Rostworowski, María, *Etnia y Sociedad: Costa Peruana prehispánica*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1977, págs. 142-143.

⁴⁶Golte, Jürgen, “La cerámica Mochica como sistema de comunicación”, en *El arte Mochica del Antiguo Perú. Oro, mitos y rituales*, Obra Social la Caixa Ed., Barcelona, 2015, págs. 25-33.

⁴⁷Golte, Jürgen, *Moche: Cosmología y Sociedad. Una interpretación iconográfica...*, págs. 58-59.

⁴⁸Hernández Astete, Francisco J., “La Élite incaica y la articulación del Tahuantinsuyo”, PhD., Universidad Complutense de Madrid, 2010, págs. 384-385.

En la cultura Lambayeque o Sicán, se había considerado hasta los últimos años, que el Dios Supremo fue *Naylamp*, divinidad masculina. Pero las investigaciones más recientes y el descubrimiento de la sacerdotisa de Chornancap, ponen en cuestión esta hegemonía masculina al encontrar en la vestimenta de esta gran Señora, junto con su tocado y el ajuar que le acompaña, una enorme similitud con la *Diosa Suprema Femenina* de Lambayeque, en cuyas representaciones se puede observar una vinculación directa con la luna y el mar⁴⁹. Este último inspira las representaciones lambayecanas de la “ola ornitomorfa” y “ola geométrica” que forma parte de una complejidad iconográfica que, junto con el sol y la luna, fueron elementos esenciales de la cosmovisión de esta cultura y de otras, como se analizará posteriormente.

En la mitología Chimú, aunque la luna fue la divinidad principal, adorada como *Shi*, el mar al que llamaron *Ni*, y las islas y las rocas llamadas *Alaecpong*, tuvo un papel importantísimo en el mundo funerario, los Chimú creían que el alma de los difuntos iba hasta la orilla del mar desde donde era transportada por los lobos marinos hacia las islas donde descansarían para siempre⁵⁰. Además, el mar y los viajes a través de él hacia la costa norte, fueron constantes, aparecen vinculados a los héroes fundadores de las dinastías de los gobernantes, que arribaban a las tierras por mar para instalarse en su nuevo territorio de dominación, este fue el caso de *Taykanamo* o la leyenda de *Naylamp* recogidos en la cultura Lambayeque.

Posteriormente, con la llegada de los Incas, el mar comenzó a tomar un cariz mucho más femenino, al ser considerado una diosa con nombre propio, la *Mama Cocha*⁵¹. Identificada como la hija de la luna, y venerada a lo largo de todo el litoral, proclamada “madre de todas las aguas”, es decir, del mar, de los arroyos, de los ríos y de los manantiales que descienden por las montañas. Así quedó recogido por Juan Pérez Bocanegra en su obra *Ritual Formulario*:

“Dizes a las fuentes, y a las lagunas, y a los manantiales, adorandolas y
haziendoles bailes, y vistiendolas como muger en vn catarillo, y dandoles de

⁴⁹Wester la Torre, Carlos Eduardo, “Chornancap: trono, residencia y sepultura para una Sacerdotisa de la cultura Lambayeque”, PhD., Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, 2014, pág.12.

⁵⁰Deza Medina, Carlos y Vergara Montero, Enrique, *Museo de Arqueología, Antropología e Historia*, ... pág. 44.

⁵¹Arriaga, Pablo José de, (1621), *Extirpación de las Idolatrías en el Perú*, Francisco Esteve Barba (Ed.), Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Tomo CCIX, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1968, pág. 201.

comer: O madre fuente, laguna o manantial, dame agua sin cessar, orina sin parar”⁵².

Se les rendía culto a las aguas en todas sus formas, para conseguir el bienestar de su diosa y así esta les propiciase una buena navegación y una próspera pesca. Es en esta vinculación con todo tipo de aguas donde se puede encontrar su relación con la fertilidad, que también se podría explicar, al tomar forma de lluvia que cae sobre los cultivos haciendo germinar las plantas y con ello la creación de una nueva vida:

“No llouiendo, y secandose tu chacra, sueles adorar las nuues, y dezirles rogando: o madre mar, del cabo del mundo llueue, y rocia pues te adoro”⁵³.

Por consiguiente, tanto el mar como los animales marinos estuvieron cargados de sacralidad femenina. En el mito de las cinco hermanas, recogido por Francisco de Ávila en el *Manuscrito de Huarochirí*, se describe como una de ellas, Hurpay Huachac, esposa de Pachacamac era la responsable dentro del templo de cuidar de los primeros peces existentes dentro de un pequeño estanque. Estos peces, fueron arrojados al mar junto con todas sus pertenencias, tras enojar al Dios Cunyraya, creando de esta manera las especies marinas de hoy en día. Desde entonces Hurpay Huachac es adorada e interpretada como madre de los peces y de las aves del mar que se alimentan de ellos, e incluso ha llegado a tomar forma de oráculo en los manantiales de la costa central, al que se le rinde culto para augurar una buena pesca⁵⁴.

En conclusión, la mitología de la costa norte estuvo vinculada profundamente con la luna y el mar, considerado este último un espacio sagrado, morada de las deidades y origen del poder sobrenatural que detentaría la élite dominante. Se relacionó, además, con los gobernantes que vinieron de él a las tierras donde fundaron sus grandes señoríos y destacó una vinculación especial con la feminidad, por la relación existente entre el agua y la fertilidad y por ser el lugar de donde provienen los animales acuáticos, necesarios para el sustento alimenticio de los grupos humanos costeros.

⁵²Pérez Bocanegra, Juan (1631), *Ritual Formulario e institución de curas para administrar a los naturales*, Lima, 1631, pág.133, [Facsímil digitalizado en: <https://archive.org/stream/ritualformulario00pr#page/n5/mode/2up>]

⁵³Ibid.

⁵⁴Rostworowski, María, “Urpayhuachac y el símbolo del mar”, *Boletín de Arqueología PUCP*, Instituto Riva Agüero, Lima, 1973, págs. 13-22. Estos mismos trabajos junto con toda su producción sobre mujeres en los Andes, se encuentran en Rostworowski, María, *Mujer y poder en los Andes centrales “Doña Francisca Pizarro, una ilustre mestiza, 1534 -1698” y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y Coloniales*, Obras completas de Rostworowski, Vol. IX, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2015.

1.2. Arqueología del poder femenino en la costa norte

1.2.1. Antecedentes: la representación de la Diosa Madre

En esta fase originaria de las culturas costeñas, la arqueología nos permite documentar enterramientos de élite y piezas alusivas a la gobernabilidad femenina. Durante el Horizonte Temprano se puede interpretar mediante estos restos arqueológicos, una concepción de la mujer para los pobladores (tanto de la costa como en la sierra norte) como Diosa Ancestral o Diosa Madre cuyas hijas fueron sus representantes o intermediarias en la tierra, por tanto, estas sacerdotisas gozaron de privilegio social y de poderes sensoriales que permitieron la divinización total de su persona. Esta vinculación entre madre e hija cuya progenitora parte de un origen divino, la Diosa Madre o de la Fertilidad, Rebeca Carrión⁵⁵ la interpretó así por la vinculación natural entre la madre y su hijo durante la lactancia, que posteriormente va pasando de hijas a hijos y/o hijas mediante la línea materna.

1.2.1.1. La *vagina dentada* como representación de poder femenino

En las expresiones artísticas de las culturas andinas fueron numerosas las representaciones de los genitales masculinos y femeninos a lo largo de la época Prehispánica. Las primeras manifestaciones surgieron durante el Formativo, concretamente en la cultura Chavín. Posteriormente, durante la época de los Desarrollos Regionales fue cuando experimentó un aumento considerable en las creaciones artísticas bajo los famosos huacos eróticos Mochica y desarrollándose también dentro de las culturas Recuay y Nazca, hasta la época de los Estados Regionales, donde aparece en la cultura Chancay (Anexo II).

Por lo tanto, las primeras muestras correspondieron a la época Chavín, donde la vagina dentada aparece representada en diferentes soportes como en piedra o textil. Esta representación ha sido objeto de estudio desde diferentes ámbitos académicos como son la Historia, la Arqueología y el Psicoanálisis. Las fuentes arqueológicas y etnohistóricas que a su vez nos han permitido reconstruir la mitología, han favorecido una variada interpretación sobre su significado.

⁵⁵En esta reflexión Rebeca Carrión cita también la obra de Thomas W. I., *Sex and Society*, en Carrión Cachot, Rebeca, “La mujer y el niño en el Antiguo Perú”, *INCA*, Vol. I, N°2, Lima, 1923, pág. 7.

En la cultura Chavín, la representación aterradora de la vagina bordeada de dientes afilados y punzantes fueron parte de las representaciones de un “ser antropomorfo femenino que porta dos varas, representado así a un ser poderoso, asociado a lo terrible, no por eso lejos de ser fascinante”⁵⁶. Esta representación corresponde con una divinidad femenina que goza de poderes sobrenaturales reproductivos, donde enlaza el poder con lo temible y lo terrorífico⁵⁷. Mediante la representación de su vagina con dientes punzantes y cortantes, que “aparecen obturando desde el poder siniestro y violento toda penetración”⁵⁸.

La dentición en los genitales representó el sincretismo vagina-boca, boca-vagina, además desde la perspectiva del Psicoanálisis, los dientes evidencian la castración y, por ende, la muerte. Además, desde el Psicoanálisis también se han interpretado los dientes punzantes como falos, por lo que podría aludir al coito, al incrustar el órgano masculino en el femenino. Esta presencia de lo masculino se ha interpretado como “la mujer fálica”⁵⁹, representando el poder femenino sobre el masculino en las primeras etapas del Formativo, aludiendo a una divinidad femenina primigenia que hemos denominado en este trabajo como “la Diosa Madre”.

Dentro de este tipo de representaciones, queremos destacar una de las estelas más famosas del Museo de Larco, la Estela de Pacopampa datada en el 1200 a. C., y que destaca por representar un personaje mítico femenino muy poderoso, con una vagina dentada en la zona abdominal (Figura 2). Esta estela no solo es importante por presentar la vagina dentada, sino por los elementos en forma de plumas, que son muy semejantes a los adornos que portaba la mujer de alto rango enterrada en una tumba del templo de Pacopampa que estudiaremos en el epígrafe siguiente.

⁵⁶Rostworowski, María; Ramos, María del Carmen y Ortiz de Zevallos, Pilar, “Los genitales femeninos en la iconografía andina prehispánica”, Ponencia presentada en XXI Congreso Latinoamericano de Psiquiatría “Carlos Alberto Segúin”: Hacia un lenguaje compartido, Lima, 2000, pág. 3, citado en Lemlij, Moisés y Luis Millones, “Mito y psicoanálisis en la sociedad peruana”, *Cultura, Ciencia y Tecnología, ASDOPEN-UNMSM*, N°8, julio-diciembre, 2015, pág. 10, y en Lemlij, Moisés y Luis Millones, *Mujer. Poder y prestigio en los Andes*, Ed. Argos, Lima, 2016, pág. 36.

⁵⁷Rostworowski, María, Ramos, María del Carmen y Ortiz de Zevallos, Pilar, “Los genitales femeninos en la iconografía andina prehispánica”, *Revista Psicoanálisis*, N°3, Lima, 2003, pág. 128.

⁵⁸Lemlij, Moisés y Luis Millones, *Mujer. Poder y prestigio en los Andes...*, pág. 36.

⁵⁹Rostworowski, María; Ramos, María del Carmen y Ortiz de Zevallos, Pilar, “Los genitales femeninos en la iconografía andina prehispánica” ..., pág. 128.



Figura 2: Estela de Pacopampa. Fuente: Museo de Larco. Fotografías tomadas por la autora.

En la cultura Nazca, el estilo de estas representaciones ya no es tan aterrador, la vulva aparece adornada con dibujos que representan la luna, cetros, rayos y plantas alimenticias. Una vez más, vemos la asociación entre la luna y la fertilidad femenina además de su

vinculación con el ciclo agrario⁶⁰. De esta forma, queda reflejada la conexión existente entre la luna y la mujer, más concretamente con los genitales femeninos en la época Prehispánica y si se recurre a las fuentes etnohistóricas, María Rostworowski presentó un pequeño estudio sobre un documento de extirpación de idolatrías en el siglo XVII donde se recoge como los nativos llamaron a una de las islas de Chíncha *Quillayraca*, que según el diccionario de Fray Domingo de Santo Tomás, este vocablo se tradujo literalmente como “el coño de la luna”⁶¹.

No obstante, este tipo de dibujos sobre el pubis femenino se han interpretado como la asociación del genital femenino, con la fertilidad, la obtención de los alimentos y la expresión de un poder mágico religioso⁶² (Figura 3).



Figura 3: Cerámica Nazca. Fuente: Rostworowski, María, Ramos, María del Carmen y Ortiz de Zevallos, Pilar, “Los genitales femeninos en la iconografía andina prehispánica” ..., págs.130-131.

En la cultura Mochica las representaciones del sexo femenino se multiplicaron a la vez que manifestaron una apertura preponderante asociada al coito o al parto, es decir a diferencia de la vagina dentada chavinoide que vinculamos con la muerte, la cerámica Mochica representó su antítesis: el devenir de la vida y la procreación (Figura 4).

⁶⁰Rostworowski, María, Ramos, María del Carmen y Ortiz de Zevallos, Pilar, “Los genitales femeninos en la iconografía andina prehispánica” ..., pág. 130.

⁶¹Ibid., pág. 131.

⁶²Ibid., pág. 130.



Figura 4: Cerámica Mochica. Fuente: Museo de Larco. Fotografía tomada por la autora.

Por último, hay que mencionar el mito de la *Casharaca* que se traduce como “vagina con espinas”, recogido hoy en día en la tradición oral de la selva norperuana y la sierra surecuatoriana. Este mito se desarrolla en el entorno directo de Kuélap, donde *Casharaca* encarna la esencia del cerro de Santa Clara y el cerro Barreta el de Kuélap identificado con un cerro varón conocido como *Casharunto*⁶³, ambos representan en el mito la batalla sexual entre hombres y mujeres⁶⁴.

⁶³“Runto” es un vocablo quechua que se traduce por “huevo” en relación al testículo masculino. Lemlij, Moisés y Luis Millones, “Mito y psicoanálisis en la sociedad peruana” ..., pág. 13.

⁶⁴La división entre los hombres y las mujeres plasmada en formaciones topográficas que se asemejan a las partes sexuales de ambos géneros, no solo son metáforas corporales, sino que además es una evidencia de que en el mundo andino la identidad humana va mucho más allá de la diferenciación de los genitales. Véase Paulson, Susan “Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos”, *Revista Andina*, Vol. 13, N°2, 1998, págs. 481-497. [Publicación online: <https://goo.gl/uSsYTts>].

En conclusión, las representaciones de la vagina en la plástica de las culturas antiguas fue una constante que, a su vez, evolucionó desde una imagen temible, desconocida y aterradora a otra mucho más receptiva, acogedora y portadora de la vida.

Interpretándose desde la perspectiva histórica y del Psicoanálisis como una veneración hacia una divinidad ancestral femenina en cuyo vientre albergaba la práctica mágico-religiosa de dar vida, pero a la vez quitarla.

1.2.1.2. Primeros enterramientos de élite femenales en la costa norte

La cultura Valdivia se extendió por las costas ecuatorianas entre las provincias de Manabí y la provincia de Santa Elena, entre los años 3500 a. C. y el 1800 a. C. Es considerada como la primera civilización del Periodo Formativo donde se aprecia una estratificación social dentro de la cual la mujer adquirió un estatus importante dentro del grupo. Para esta época, estamos ante sociedades fuertemente teocráticas donde el culto a la fertilidad adquirió un peso especial. Las evidencias son la gran cantidad de figurillas femeninas conocidas como “las Venus de Valdivia” (Figura 5) que están fuertemente asociadas con la agricultura. En la Fase III de Valdivia, estas figurillas se perfeccionaron llegando a contabilizarse más de veinte formas diferentes⁶⁵.



Figura 5: Venus de Valdivia. Fuente: <http://www.sagradesign.com/productos/2015/9/20/venus>

⁶⁵Marcos, Jorge, “Los agroalfareros Valdivia de Real Alto en el Antiguo Ecuador: Un Modelo para la Revolución Neolítica”, *El Nuevo Mundo, Gaceta Arqueológica Andina*, Vol. VII, Lima, 1993, págs. 11-31.

Pero lo más significativo fue la tumba hallada en el Real Alto, en el pórtico del Osorio sobre el montículo del enterramiento. Datado en el 2800 a. C., este enterramiento de élite pertenece a una mujer de marcada autoridad, puesto que su tumba se encontró pavimentada con manos de moler, mientras que los laterales y la cubierta se realizaron con piedras de molienda y metales. La Dama del Real Alto iba acompañada por un hombre joven diseccionado y a su alrededor se colocaron siete cuchillos como ofrendas. Además, dentro de la tumba apareció un hacinamiento de huesos humanos pertenecientes a seis individuos que anteriormente fueron enterrados en la misma tumba⁶⁶.

En la costa central del Perú, el Complejo Arqueológico de Caral, datado en el 3000 a. C. está siendo excavado por Ruth Shady desde el año 1994, no solo destaca por ser la ciudad más antigua del Perú, sino que además en la actualidad es el punto de referencia para los estudios de género en la arqueología andina con el descubrimiento de la tumba de la Dama y la infanta. Destacan tres ejemplos de divinidades, sacerdotisas y mujeres de élite pertenecientes a la cultura Caral: en primer lugar, en el interior de la ciudad pesquera de Áspero, se ha encontrado el enterramiento de una mujer de élite conocida como la Dama de los cuatro Tupus, en la Huaca de los ídolos (Figura 6) junto con la tumba de una infanta en cuyo ajuar destaca un collar de spondylus, por lo que los contactos con Ecuador quedan registrados desde el 2500 a. C. aproximadamente.



Figura 6: Dama de los cuatro Tupus. Fuente: <http://www.zonacaral.gob.pe/noticias/descubren-personaje-femenino-de-elite-enterrado-hace-4500-anos-en-aspero/>

⁶⁶Álvarez Litben, Silvia Graciela, *De Huancavilcas a comuneros: Relaciones interétnicas en la península de Santa Elena, Ecuador*, Ediciones Abya-Yala, 2ªEd. Quito, 2001, pág. 160.

En segundo lugar, en año 2006 en el Complejo Arqueológico de Miraya, a 2,20 kilómetros de la ciudad de Caral, se descubrieron dos figurillas que representaban a una sacerdotisa y su acompañante (Figura 7). Lo más destacado de estas piezas, es el colorido que aún se conserva y permite documentar la indumentaria de la sacerdotisa y la expresión de los ojos de su acompañante esperando recibir la orden de la mujer para realizar alguna acción ritualizada.



Figura 7: Sacerdotisa de Miraya y su acompañante. Fuente:
<http://www.zonacaral.gob.pe/caralperu/civilizacion/civilizacionfiguras.html>

Por último, en el Complejo Arqueológico costero de Vichama, perteneciente a la cultura Caral, se encontraron tres figurillas de barro desnudas, una de un varón y otras dos de mujeres (Figura 8), una de mayor tamaño que sus acompañantes datadas en el 1700 a. C. aproximadamente. Por la posición de sus manos y el gran parecido en la modelación de los cuerpos con la sacerdotisa anterior, podemos considerar que estas figuras estarían representando a la élite sacerdotal de Vichama.



Figura 8: Figurillas de Vichama. Fuente: <http://www.zonacaral.gob.pe/noticias/esculturas-de-vichama-entre-las-mejores-para-national-geographic/>

Una de las hipótesis que presentamos en esta investigación es que el culto a la Diosa Madre o Diosa de la Fertilidad, partió de las costas ecuatorianas y se expandió por las costas peruanas, teniendo una mayor presencia tanto en la costa norte como en la costa central. Nuestra hipótesis se basa en los datos arqueológicos anteriormente expuestos, donde podemos observar la similitud entre las figurillas de barro de Valdivia y sus contemporáneas encontradas en el Complejo Arqueológico de Caral, ya en la costa central del Perú. Pero, además, los dos enterramientos de élite femeninos documentados en ambas zonas pertenecen a mujeres de poder, tratadas en el momento de su muerte como diosas y veneradas posteriormente como tales. Además, la tumba de la infanta donde se encontró el collar de spondylus nos confirma el intercambio con las costas ecuatorianas desde esta época.

El contacto con Ecuador, como vemos en el trabajo de Hocquenghem⁶⁷, está documentado desde el 1500 a. C., cuando los pueblos agrícolas de las costas peruanas empezaron a demandar la concha de *Spondylus Pinceps*, localizado en las aguas cálidas de las costas de Manabí y el Golfo de Guayaquil (Figura 9). La “puerta del Mully”⁶⁸ es

⁶⁷Hocquenghem, Anne-Marie; Idrovo, Jaime; Kaulicke, Peter; Gomis, Dominique, “Bases del intercambio entre las sociedades norperuanas y surecuatorianas: una zona de transición entre 1500 a. C. y 600 d. C.”, *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*, Vol. 2, N°2, 1993, pág. 453.

⁶⁸Sobre las “Rutas del Mully”, son muy interesantes los trabajos del Daniel Sandweiss, arqueólogo y profesor de antropología y estudioso del clima especializado en la costa sudamericana. En marzo de

la expresión utilizada para designar la ruta que seguía este molusco desde su recogida hasta las costas peruanas. El camino de ingreso se realizaba desde la región de las Guayas hasta la sierra sur de Ecuador, en las provincias de Cañar y Azuay, llegando a la cordillera de Mullupungo, en los sitios altos los Pucaras, lugares donde se procesaba la cocha y se intercambiaba con los productos de la sierra. Por ahí descendía hasta los valles interandinos⁶⁹ (Anexo III).

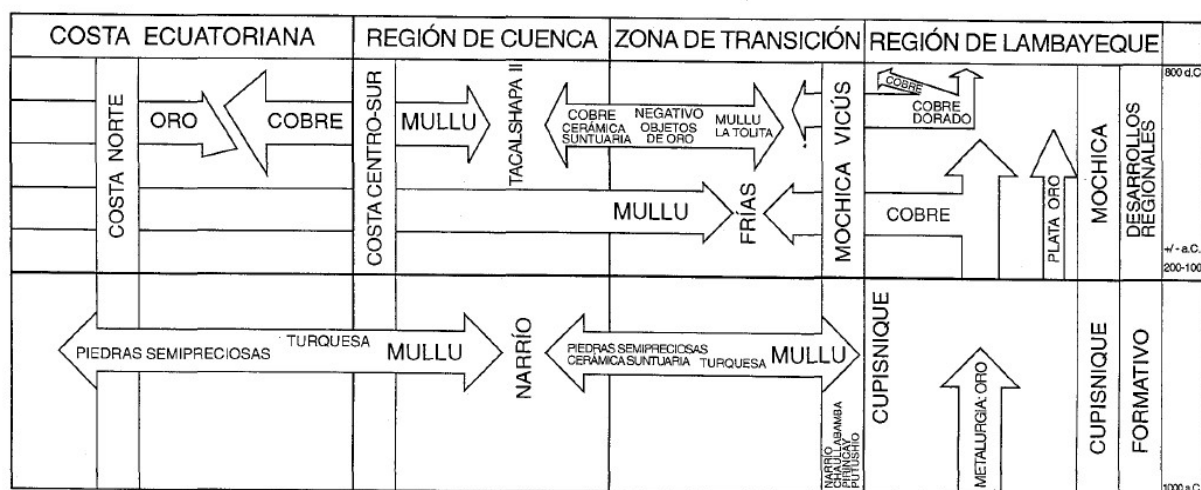


Figura 9: Materiales intercambiados entre el norte de Perú y el Sur de Ecuador desde el Formativo. Fuente: Hocquenghem, Anne-Marie; Idrovo, Jaime; Kaulicke, Peter; Gomis, Dominique, “Bases del intercambio entre las sociedades norperuanas y surecuatorianas: una zona de transición entre 1500 a. C. y 600 d. C.” ..., pág. 446.

⁶⁹Ibid.

Otra tumba femenina excavada también por el investigador japonés Yuji Seki en la región de Cajamarca, en el sitio de La Bomba, valle medio de Jequetepeque⁷¹, fue la perteneciente a una joven entre 20 y 40 años, destacando por la deformación craneal que presentó, que además fue cubierto de pintura roja. Este tono rojizo probablemente sea por el empleo de cinabrio que como veremos posteriormente en las tumbas mochicas y lambayecanas, se usó como símbolo de diferenciación social. Entre sus objetos asociados destacan: un espejo de antracita de ocho centímetros de diámetro, una cuenta de chaquira de crisocola⁷² y dos conchas marinas, una de ellas *Choromytilus*. Estas piezas confirman que en el Formativo ya existían mujeres con un estatus elevado, que tenían una vinculación muy fuerte con el mar, y que pese a localizarse en la sierra, existió un contacto con la costa al menos mediante relaciones de intercambio.

Estos intercambios fueron evidentes en esta zona de la sierra peruana al encontrarse ceramios de asa estribo relacionados con Mochica I y II. Posteriormente con el desarrollo de la metalurgia del cobre en el sur, se intensificaron las rutas de intercambio terrestre por el eje- Lambayeque – Cuenca (región ecuatoriana) (Anexo III), que se mantuvieron hasta la época Chimú⁷³.

En la selva peruana norteña, también tenemos vestigios importantes en la cuenca del río Marañón, donde se desarrolló la cultura de Chambira a orillas del río que lleva su mismo nombre, entre el 1900 a. C. y el 1700 a. C. De esta cultura nos han llegado otras representaciones femeninas con deformación craneal (Figura 10), lo que interpretamos como una diferenciación dentro del estatus femenino que adquirió una connotación especial o divinizada para algunas mujeres, que pudieron relacionarse con la divinidad Madre que analizamos anteriormente para la zona costera-serrana del norte y centro del Perú.

⁷¹Seki, Yuji, “Excavaciones en el sitio La Bomba, valle medio de Jequetepeque, Dpto. Cajamarca”, *Boletín de Arqueología PUCP*, Vol.1, 1997, pág. 121. [Publicación online: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindeferqueologia/article/view/686>].

⁷²La crisocola es un mineral azulado que se utilizó en la decoración corporal de las élites prehispánicas en los collares, brazaletes y orejeras. En la tumba M-U1515, perteneciente a una sacerdotisa del Periodo Mochica Medio, en San José del Moro (Valle de Jequetepeque), también apareció asociado a una orejera con este material incrustado como parte de la decoración. Ruiz Rosell, Karim, “Oficiantes Mochica Medio ‘Sacerdote lechuza’ y la Sacerdotisa”. PhD., Universitat Autònoma de Barcelona, 2013, pág. 171.

⁷³Hocquenghem, Anne-Marie; Idrovo, Jaime; Kaulicke, Peter; Gomis, Dominique, “Bases del intercambio entre las sociedades norperuanas y surecuatorianas: una zona de transición entre 1500 a. C. y 600 d. C.” ..., pág. 461.

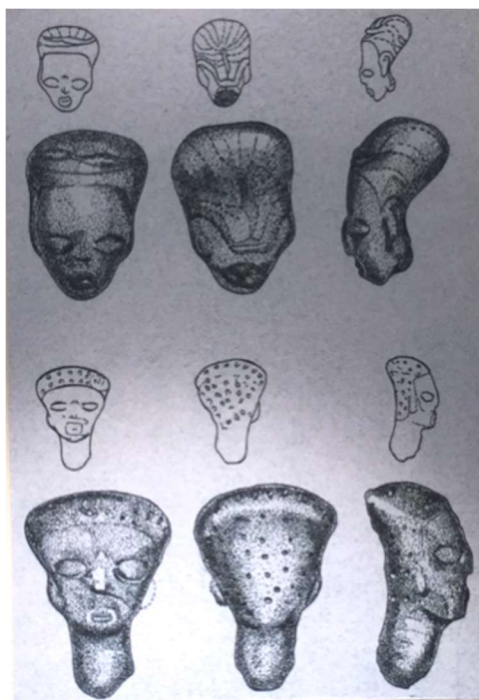


Figura 10: Figurilla de Chambira y dibujo de las cabezas femeninas con deformación craneal encontradas en la misma zona. Fuente: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Fotografías tomadas por la autora.

1.2.2. La mujer Mochica

La cultura Mochica se desarrolló entre los valles de Nepeña por el sur y la región de Piura por el norte, entre los años 100 d. C. y el 800 d. C. (Anexo IV). Es sin duda, la cultura más reveladora en cuanto al poder de la mujer en el Periodo Prehispánico.

Los hallazgos arqueológicos que se vienen sucediendo desde los años 90, en el Complejo del Brujo, en la Huaca de Cao y las tumbas de las sacerdotisas en San José del Moro (Valle de Jequetepeque), junto con toda la cerámica de representaciones femeninas encontrada a lo largo de la región Mochica y en sus diferentes fases (Anexo V), han permitido conocer como la sociedad Mochica estuvo regida por curacazgos vinculados a centros ceremoniales o religiosos que se extendieron a lo largo de los valles⁷⁴. La sociedad se organizó jerárquicamente en torno al complejo mundo cosmológico que regía cada actividad de la vida diaria y donde además la mujer tuvo un papel fundamental en el ámbito ceremonial, no solo como diosa a la que se veneró indiscutiblemente, sino también bajo la representación de sus *alter ego* que adquirieron el rol de diferentes personajes dentro del entramado ritual, ya fuese bajo la forma de sacerdotisa, chamana y/o partera.

A lo largo del desarrollo cultural Mochica, se puede observar como variaron las representaciones de las mujeres de élites Mochicas, siempre vinculadas con una divinidad femenina. Como se dijo al principio de este capítulo, el mundo Mochica se articuló en función a una visión binaria del mundo cosmológico donde el rol de la Diosa fue tan importante como el del Dios y donde además la sociedad teocrática del momento se configuró en torno a una fuerte vinculación entre los mundos político, religioso y social donde las sacerdotisas se desarrollaron de una manera muy activa.

Consideramos que a lo largo de las diferentes fases del desarrollo cultural Mochica, se estableció una diferenciación de sacerdotisas con identidades sobrenaturales, donde destacaron la *Mujer natural* que adquirió el rol de “consejera” y la mujer encapuchada o sacerdotisa ancestral identificada como el *Personaje Mítico Femenino*. El estudio iconográfico de este personaje ha sido realizado desde finales de los años 50 por Duccio Bonavía; en los 70 por Alana Cordy-Collins, Christopher Donnan, Donna McClelland, Erwin Panofski y Patricia Lyon; en los años 80 por Anne Marie Hocquenghem; y en los años 90 por

⁷⁴Franco Jordán, Régulo, *Mochica: los secretos de Huaca Cao Viejo*, Fundación Wiese, Lima, 2009, pág. 3.

Luis Jaime Castillo, Rengifo Chunga y Ulla Holmquist, autora de una gran síntesis al respecto⁷⁵.

Por un lado, la *Sacerdotisa encapuchada* que aparece bajo el rol de partera o de chamana, es representada con los ojos cerrados entrando en trance, es decir en contacto con el mundo de los muertos. La *Sacerdotisa con el cabello descubierto*, correspondiente a la *Mujer natural*, por el contrario, tiene un protagonismo más activo en el mundo de los vivos donde se representa tejiendo según la interpretación de Ulla Holmquist⁷⁶. Todas las imágenes de estas mujeres pertenecientes a la élite sacerdotal Mochica, varían según la época, como se analiza a continuación.

1.2.2.1. Mochica Temprano

Esta etapa cronológica coincide con las fases Mochica I y II, donde la sacerdotisa ancestral tiene su representación en una de las tumbas femeninas más importantes de la costa norte del Perú: **la Señora de Cao**, descubierta en el año 2006 por el arqueólogo Régulo Franco y su equipo, en el centro ceremonial de Cao Viejo, ubicado en el Complejo Arqueológico El Brujo en el pueblo de Magdalena de Cao, en el valle de Chicama, (Departamento de La Libertad). El fardo funerario contenía a una mujer entre 25 y 30 años, que vivió entre el III y IV a. C.

Lo más destacado de la Dama de Cao fue el riquísimo ajuar que le acompañaba en su tránsito a la otra vida. Destacan los elementos que no corresponden a las representaciones femeninas hasta ese momento y que nunca antes habían sido encontrados en una tumba femenina⁷⁷, como por ejemplo las 44 narigueras, que eran adornos propiamente masculinos, o las dos grandes porras ceremoniales hechas en madera y recubiertas con cobre dorado, o las estólicas o propulsores de lanzas y dardos, iguales a las que aparecen en las representaciones del Dios Degollador.

Además, se encontró en su ajuar un impresionante chaleco de cuero y textil en forma de felino, con aplicaciones de plumas, que representa un personaje de rostro expresivo, elaborado en cobre dorado cuyos ojos y boca tienen delicadas incrustaciones de concha y nácar. Un

⁷⁵Holmquist, Ulla, “El personaje Mítico Femenino de la Iconografía Mochica”, Memoria para obtener el grado de Bachillerato en Humanidades con mención en Arqueología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, 1992.

⁷⁶Ibid.

⁷⁷Alvarado Escudero, Alicia “Sacerdotisas, Curanderas, Parteras y Guerreras: Mujeres en el Antiguo Perú”, *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos*, Universidad Pablo de Olavide, Nueva Época, N°2, Sevilla, 2015, págs. 30-31.

objeto similar se encontró en la Huaca de la Luna⁷⁸. Se cree que estuvo asociado a atributos chamánicos.

La Señora de Cao también ha destacado por los tatuajes en antebrazos, piernas, pies y dedos, representando animales geométricos como la serpiente y la araña⁷⁹ (Figura 11).

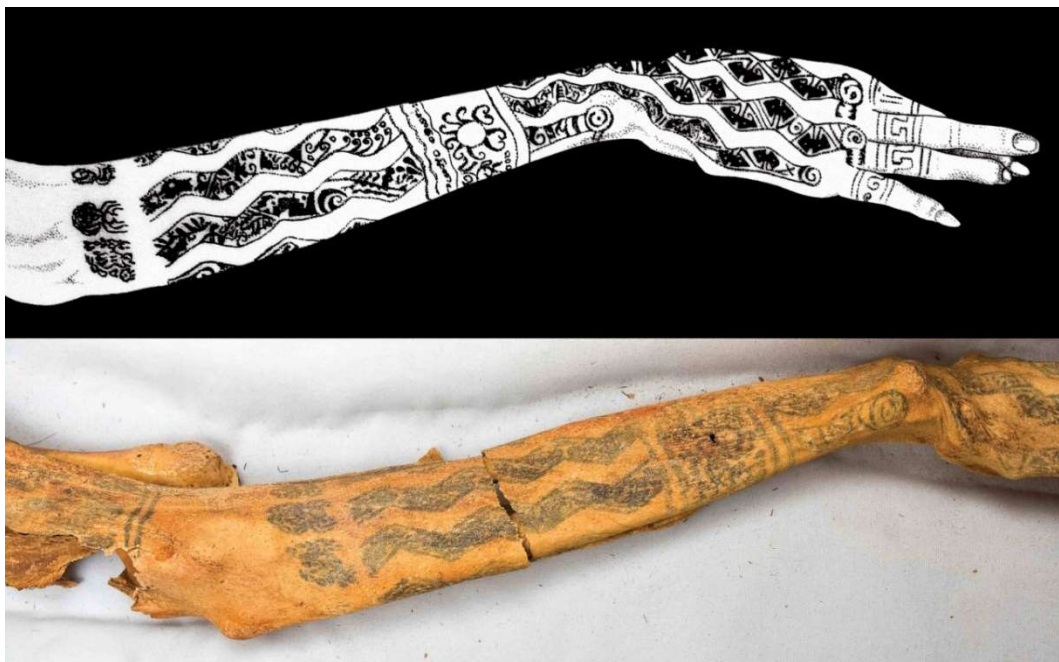


Figura 11: Antebrazos y manos tatuados de la Dama de Cao. Fuente: <https://mujeresaborigenes.wordpress.com/Mochicas/dama-del-Cao/>

Estos tatuajes de la serpiente en sus antebrazos le han relacionado con el *Personaje Mítico Femenino* de la iconografía Mochica, conocido como el Personaje C, aunque actualmente existe un debate abierto sobre su posible vinculación con el Personaje D, que corresponde a otra divinidad cuyo tocado se asemeja mucho al que portaba la Dama de Cao en su enterramiento, con la cara de un jaguar, pero la escena del sacrificio está datada en la época Mochica Tardía. De ser así, estaríamos ante la hipótesis de una posible dualidad de

⁷⁸Morales Gamarra, Ricardo, “Atuendo ritual Moche en Huaca de la Luna: Apuntes para una interpretación iconográfica en contexto”, *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1998-1999*, en Uceda, S. y Mujica, E. y Morales, R., eds., Facultad de CCSS, Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, 2004, págs. 377-387.

⁷⁹Vásquez Sánchez, Víctor F.; Franco Jordán, Régulo; Rosales Tham, Teresa; Rey Fraile, Isabel; Tormo Cifuentes, Laura; Álvarez Dorda, Beatriz, “Estudio microquímico mediante mebeds (análisis de energía dispersiva por Rayos X) del pigmento utilizado en el tatuaje de la Señora de Cao”, *Revista ARCHAEOBIOS*, Vol. 7, 2013, págs. 1-17. [Publicación online: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4703574>].

géneros en el panteón Mochica, de tal forma que las divinidades representadas en la escena de los sacrificios corresponden a dos grandes divinidades: El Personaje principal (A), reconocido en la identidad del Señor de Sipán y el Personaje D, representado en la Dama de Cao, y los acompañantes en el centro de la escena, el Sacerdote Búho (B) y la Sacerdotisa o *Personaje Mítico Femenino* (C). De corroborarse esta idea que planteamos aquí, lo que estaría representado la escena es la imagen en el espejo de la dualidad andina, materializada en las divinidades por un lado masculinas y por el otro, las femeninas (Figura 12).

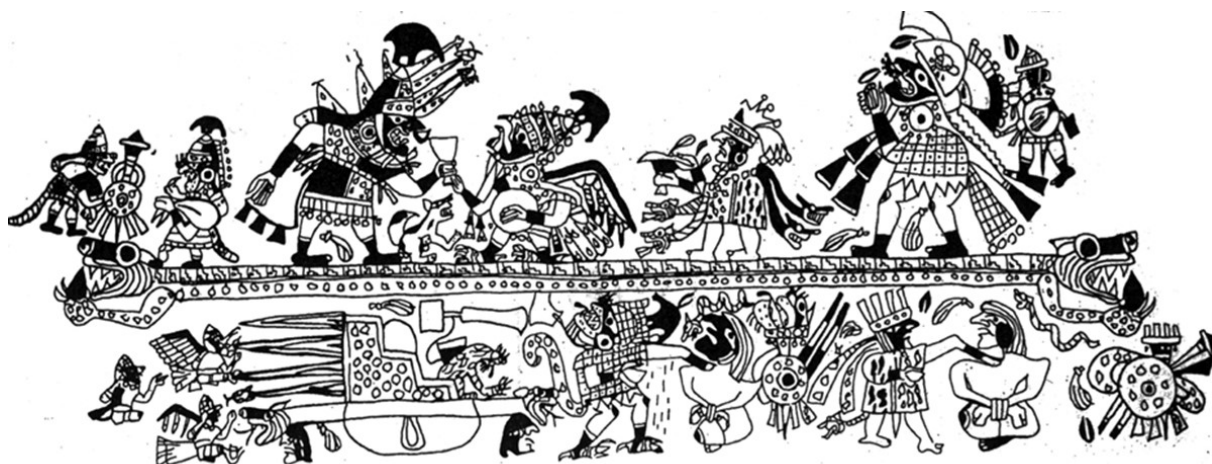


Figura 12: Dioses Mochica de izquierda a derecha, Dioses A, B, C y D. Fuente: Dibujo de Christopher Donnan, publicado en *Moche art and Iconography*, UCLA Latin American Center Publications, Los Ángeles, 1976, figura 104. Citado en Glass-Coffin, Bonnie; Sharon, Douglas y Uceda, Santiago, “Curanderas a la sombra de la Huaca de la Luna”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Vol. 33, N°001, Lima, 2004, pág. 86.

De toda la información que proporciona la tumba de la Señora de Cao, hay una serie de elementos que hacen suponer que la Dama era el *alter ego* del Dios Degollador. Pero no desde una perspectiva femenina, pues ya se ha visto como la Señora de Cao aparece con una serie de objetos que nunca antes se habían asociado con la feminidad Mochica como las narigueras, porras o estólicas. No obstante, hay otra serie de elementos en las representaciones del Dios Degollador asociadas con la Dama de Cao, que se vinculan con esa parte femenina de la divinidad andrógina, como son los tatuajes serpentinicos de sus brazos, que se asemejan con el cinturón bicéfalo que cubre las cinturas del Dios Degollador y de la Diosa C de la iconografía Mochica; y la representación del Dios Degollador en la tumba de la Señora de Cao, en posición de parto.

Esta imagen nunca antes se había documentado y se asemeja mucho a las representaciones cerámicas de sacerdotisas con la vagina abierta, con el cabello descubierto y dos trenzas a los lados, con orejeras tubulares, collar y las manos en posición de orar. Lo que nos induce a pensar en dos hipótesis: la Dama de Cao representó una divinidad tanto masculina como femenina, y la representación del Dios Degollador en la tumba de la Dama de Cao adquirió una identidad femenina en el momento de alumbramiento (Figura 13). Es notoria la semejanza con las estelas manteñas en la costa de Ecuador (Manabí) (Figura 14), tanto en la postura de las piernas como de las manos con los brazos levantados y los puños cerrados⁸⁰, con dos aves acompañando a cada lado. Aunque cronológicamente difieren mucho en el tiempo⁸¹, se demuestra una vez más esa posible relación en cuanto a la creencia de una Diosa Madre ancestral en toda esta macrorregión de nuestro objeto de estudio.

⁸⁰En la tumba del Señor de Sipán se encontró un tocado de cobre dorado en forma de brazos levantados y dentro de este, una figura antropomorfa con las manos exactamente iguales a las representadas en esta imagen por el Dios Degollador. Este tocado se interpreta como “el vuelo shamánico”, pero consideramos que la postura de las piernas en la representación mural de la Huaca de Cao se relaciona más con el alumbramiento, aunque la forma de las manos llene la imagen de una connotación divina.

⁸¹La cultura manteña está datada entre el 800 d. C. y el 1532 d. C., Salazar, Ernesto, “La cultura manteña”, *Revista Apachita*, N°11, 2008. [Publicación online: <https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/apachita/apachita-11/120-la-cultura-mantena>].



Figura 13: Mural policromado del Dios Degollador en actitud de parto. Tumba de la Señora de Cao, El Brujo. Fuente: Franco Jordán, Régulo, *Mochica: los secretos de Huaca Cao Viejo*, Fundación Wiese, Lima, 2009 y cerámica de sacerdotisa Mochica en posición de parto. Fuente: Museo de Larco. <https://plus.google.com/photos/112472314833984327002/album/5947685067153334545/5947686851967128434>



Figura 14: Estelas Manteñas, representaciones de divinidades femeninas. Fuente: <http://nightwish912.deviantart.com/art/Estela-de-Gobernante-9-Cultura-Huancavilca-35772455>

Por otro lado, el grupo sacerdotal femenino Mochica, estaría compuesto también por la *Sacerdotisa encapuchada*, en trance o partera, que aparece siempre representada con una túnica y una capucha que cubre su cabello. Destaca su participación activa en las representaciones, mediante la adquisición de dos roles, en primer lugar, como partera, como podemos observar en la Figura 15, encontrada en la tumba de la Dama de Cao y su otra representación característica, es en trance con los ojos cerrados y el cactus San Pedro⁸² en sus manos o tocando pequeños silbadores en forma de ave (Figuras 16, 17 y 18). Esta doble función, consideramos que representa el contacto entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, a modo de intermediaria entre los dioses y el pueblo, esta idea fue argumentada por Santiago Uceda, Douglas Sharon y Bonnie Glass-Coffin⁸³, al analizar las representaciones de esta sacerdotisa como curandera, que a su vez, está vinculada con la *Mujer Mítica* por Makowski⁸⁴ en el momento del alumbramiento o en contraposición, con la muerte, cuando aparece como anciana encapuchada con escarificaciones en la cara, cargando un bulto a la espalda o sosteniendo un niño, acción que Bourget⁸⁵ ha interpretado como “la llevada” de ese niño por parte de la sacerdotisa para ser sacrificado y ofrecido a los ancestros. Jugando así con su doble alter ego en el mundo de los vivos, ayudando a nacer a la nueva vida y en el mundo de los muertos, ofreciéndoles un niño en sacrificio. Si tenemos en cuenta las apariciones de la sacerdotisa en la representación del sacrificio, su rol es exactamente el mismo con los prisioneros, ella es la encargada de realizar el sacrificio y presentar después la copa con la sangre a la divinidad A, entrando en el mundo de los dioses quizás cuando en la tierra realiza el ritual del cactus San Pedro (de ahí sus representaciones en ceramios y con el disco en la mano en los dibujos de línea fina), que le permite entrar en contacto con el más allá.

En esta época, los ceramios de la sacerdotisa son destacables por los detalles cromáticos que aportan desde la pintura facial hasta los tatuajes con símbolos marinos de los

⁸²El *Trichocereus Pachanoi*, es un alucinógeno utilizado desde la antigüedad hasta nuestros días por los curanderos en el norte del Perú, cuyos efectos son psicotrópicos. Este cactus aparece en muchas representaciones en forma de disco, pero destaca su utilización en contextos pertenecientes a la fase Mochica V, donde la protagonista que lo portaba o con quien se relacionaba directamente era la sacerdotisa suprema o *Personaje Mítico Femenino*.

⁸³Glass-Coffin, Bonnie; Sharon, Douglas y Uceda, Santiago, “Curanderas a la sombra de la Huaca de la Luna” ..., págs. 81-95.

⁸⁴Makowski, K., “La figura del “oficiante” en la iconografía Mochica: ¿Shamán o sacerdote?, en *En el nombre del Señor: Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*, Luis Millones y M. Lemlij, M., eds., Biblioteca Peruana de Psicoanálisis y Fondo Editorial SIDEA, Lima, 1994, págs.52-101.

⁸⁵Bourget, Steve, “Children and Ancestors: Ritual Practices at the Moche Site of Huaca de la Luna, North Coast of Perú”, en *Ritual Sacrifice in Ancient Perú*, E. Benson, y A. Cook (Ed.), University of Texas Press, Austin, 2001, págs. 93-118.

que se tratará al final de este capítulo, tales como el cangrejo o la araña que se relacionan con el chamanismo y una rica decoración en forma de círculos tanto en el vestido como en la túnica encapuchada que pueden representar la luna o los círculos de la piel del jaguar.

Además, queremos resaltar las pinturas faciales en este tipo de ceramio asociadas a las identidades de estas sacerdotisas, podrían relacionarse con la procedencia o el grupo de parentesco de estas mujeres. Aunque aún falta un estudio a fondo sobre este tipo de decoración facial, sabemos gracias a las Ordenanzas del doctor Cuenca, que, en 1566, aún era costumbre en la costa, que tanto los hombres como las mujeres decorasen su rostro y su cuerpo de colores:

“Yten si algún yndio o yndia se pintare o enbarre el rostro con algún color o se pintare el cuerpo o los braços por la primera vez le den cincuenta açotes por el tianguez y por la segunda la pena doblada”⁸⁶.



Figura 15: Cerámica de partera encontrada en la tumba de la Señora de Cao. Fuente: Fundación Wiese.

⁸⁶“Ordenanzas del doctor Cuenca de 1566 y algunos comentarios”, edición a cargo de María Rostworowski, en *Ensayos de historia andina II, Pampas de Nasca, género y hechicería*. Obras Completas de María Rostworowski, Vol. VI, Historia Andina 34, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2006, pág. 164.



Figura 16: Sacerdotisas en trance tocando silbato en forma de ave. Fuente: Colección Privada.



Figura 17: Sacerdotisa en trance sosteniendo objetos. Fuente: *Divinas y Humanas, la mujer en los Antiguos México y Perú*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Conaculta, 2005, pág. 151.



Figura 18: Sacerdotisa en estado de trance. Fuente: Museo de Arizona.
<http://arizonamuseumofnaturalhistory.org/explore-the-museum/exhibitions/cultures-of-the-ancient-americas/andean-civilizations>

1.2.2.2. Mochica Medio

Este período Mochica correspondió con la etapa Moche III y Moche IV donde el cambio en el estilo cerámico se hizo evidente y en las representaciones de las sacerdotisas encontramos grandes variedades, la *Sacerdotisa encapuchada* se siguió representado con el mismo atuendo, pero sin las pinturas que le caracterizaba y le vinculaba directamente con el mar (cangrejos, olas, lunas). La pintura fácil no se marcó tanto quizás por cambio de la técnica cerámica. Correspondiente a esta época, destacamos la representación cerámica de la sacerdotisa que se encontró en agosto de 2001 en la Tumba 7, del sector residencial de la Huaca de la Luna, asociada a un feto (Figura 19).



Figura 19: Sacerdotisa con capucha, Huaca de la Luna. Fuente: Glass-Coffin, Bonnie; Sharon, Douglas y Uceda, Santiago, “Curanderas a la sombra de la Huaca de la Luna” ..., pág. 83.

Lo más destacado de esta fase, es que en los registros arqueológicos aparecieron las cerámicas vinculadas con la *Sacerdotisa con el cabello descubierto* o la *Mujer Natural*. Esta sacerdotisa adquirió un rol de adivina o consejera asociada a las mesas de adivinación y además su actividad se desarrolló en el mundo de los vivos, como vimos anteriormente. Se le representó tejiendo mantas ceremoniales, participando en actividades sexuales e incluso han

aparecido ceramios de este personaje femenino cerca de la “sacerdotisa con capucha” asociada con escenas de parto⁸⁷.

Los ejemplos más destacables los encontramos en la Huaca de la Luna, en la Tumba 10 del sector residencial, dentro de la tumba de una niña que murió durante el parto⁸⁸, apareció un ceramio que representa a una mujer con una rodaja del cactus San Pedro en la mano (Figura 20).



Figura 20: Sacerdotisa con cactus San Pedro en la Mano. Huaca de la Luna. Fuente: Glass-Coffin, Bonnie; Sharon, Douglas y Uceda, Santiago, “Curanderas a la sombra de la Huaca de la Luna” ..., pág.83.

El segundo ejemplo que queremos mostrar, corresponde al entierro M-U1515 de San José del Moro (Valle de Jequetepeque), excavación dirigida por Luis Jaime Castillo Butters, cuya tumba correspondió a una mujer con una edad comprendida entre 26 y 50 años a la que se le colocaron dos figuras femeninas con túnica, cuyas cabezas son bilobulares y sostienen con sus manos, las trenzas de su cabello sobre el pecho⁸⁹. Esta representación la veremos a partir de este momento en numerosas ocasiones, identificada con esta sacerdotisa en concreto, que destaca por unos rasgos comunes que observaremos en otras figurillas que representan a la sacerdotisa hasta la época Chimú y que se relacionan con la deformación craneal en forma de corazón, el cabello descubierto y el tembetá⁹⁰. Además, se encontró este mismo adorno

⁸⁷Glass-Coffin, Bonnie; Sharon, Douglas y Uceda, Santiago, “Curanderas a la Sombra de la Huaca de la Luna” ..., pág. 87.

⁸⁸Ibid.

⁸⁹Ruiz Rosell, Karim, “Oficiantes Mochica Medio ‘Sacerdote lechuza’ y la Sacerdotisa” ..., pág. 165.

⁹⁰Ibid., véase Anexo VII y VIII.

labial en la tumba aledaña MU-1514. Estos adornos fueron identificativos de la sacerdotisa, incluso manteniéndose durante la época Lambayeque y Chimú.

Lo más significativo es como aparecieron colocadas estas dos piezas, a ambos lados de la mujer de élite enterrada allí, una sobre el hombro derecho boca abajo y la otra, sobre el hombro izquierdo boca arriba (Figura 21).



Figura 21: Cerámica de sacerdotisa con tembetá, encontrada en la tumba MU-1515 (SJM). Fuente: Ruiz Rosell, Karim, *Oficiantes Mochica Medio “Sacerdote lechuza” y la Sacerdotisa”* ..., pág. 171.

Otra pieza muy importante fue hallada dentro de la tumba MU-1515, sobre las costillas del lado izquierdo del esqueleto de la sacerdotisa, correspondiente a cuatro colgantes unidos, uno de ellos con la representación de la sacerdotisa en posición oferente con un recipiente entre las manos, que podría haber tenido una función de amuleto⁹¹.

⁹¹Ibid., pág.177.

1.2.2.3. Mochica Tardía

Este período es el correspondiente a la Fase V Mochica. Es la mejor fase cronológica en cuanto a la obtención de mayor número de evidencias arqueológicas del empoderamiento femenino en la costa norte. Ya no solo son cerámicas modeladas las que nos remiten información sobre el rol de la sacerdotisa divinizada, sino que empiezan a aparecer enterramientos de mujeres que se identifican con la sacerdotisa, es decir, que fueron su representación en la tierra como así lo demuestran sus tumbas.

El Complejo Arqueológico de San José del Moro, ubicado en el Valle de Jequetepeque, Distrito de Pacanga, provincia de Chepén, es uno de los centros ceremoniales más importantes de la costa norte del Perú porque se vienen sucediendo una serie de hallazgos desde 1991 que han permitido cambiar la concepción que se tenía sobre el papel de la mujer, tanto en los rituales, como en el panteón Mochica. Desde el descubrimiento del Señor de Sipán en los años 80, identificado por Christopher Donnan como el personaje principal (A) en la escena de sacrificio Mochica, no se puso en duda que el mundo cosmológico Mochica estaba regido por una identidad masculina, limitando así la importancia de las mujeres en los rituales y el escenario de poder⁹². Esta idea cambió radicalmente cuando en el cementerio de San José del Moro, se descubrieron una serie de tumbas de una enorme riqueza, que estaban ocupadas por mujeres cuyas identidades corresponden con una de las divinidades que aparece ofreciendo la copa al que se creía hasta el momento⁹³, el personaje principal (A) de la iconografía Mochica, el Señor de Sipán.

Estas tumbas fueron acompañadas de dos elementos importantísimos que demuestran que en la época de Moche V (600 - 850 d.C.), la sacerdotisa como divinidad adquirió una

⁹²Aunque esta fue la idea generalizada, no podemos olvidar que existieron una serie de investigadoras pioneras en el estudio de la mujer en el mundo antiguo, que han sido sin duda un punto de apoyo para el desarrollo de esta investigación. Destacamos las investigaciones en los años 20 de Rebecca Carrión Cachot con su trabajo *La mujer y el niño en el Antiguo Perú*, María Rostworowski en los 60 con su obra *Curacas y sucesiones* y posteriormente los cuadernos de trabajo de *la mujer y el Perú prehispánico*, Patricia Lyon en los años 70 con su artículo *Female supernaturals in ancient Perú*, y en los años 80 con el artículo *a class of antropomorphic supernatural female in Moche Iconography*, en colaboración con Anne Marie Hocquenghem destacando de esta, su libro *Iconografía Mochica*, y por último la ya citada Ulla Holmquist con su PhD en los años 90 sobre *El personaje Mítico femenino en la iconografía moche*.

⁹³Donnan, Christopher B. y Castillo Butters, Luis Jaime. "Excavaciones de Tumbas de Sacerdotisas Moche en San José del Moro, Jequetepeque", en *Moche: propuestas y perspectivas, Actas del Primer coloquio sobre la cultura Moche* (Trujillo, 12 al 16 de abril de 1993), Santiago Uceda y Elías Mujica (Ed.), *Travaux de L'Institut Français d'études Andines*, N°79, Lima, 1994.

mayor importancia puesto que sus representaciones en cerámica estilo línea fina son constantes y aparece pintada con todo tipo de detalles. Además, tras el análisis arqueológico, se demostró que las mujeres enterradas junto con las copas que aparecen en la escena del sacrificio, en San José del Moro, se identifican con el *Personaje Mítico Femenino* o la divinidad C del panteón Mochica.

La primera tumba que se encontró perteneciente a una sacerdotisa fue en 1991, clasificada como la tumba M-U41, esta perteneció a una mujer de unos 40 años que se colocó dentro de un ataúd rectangular de cañas, a cuyos lados se cosieron objetos de metal en forma de brazos y piernas, junto con una gran máscara funeraria y un par de sandalias. Estaba flanqueada por dos ancianas y a sus pies se encontraron dos mujeres jóvenes⁹⁴. Del ajuar destaca la cerámica en forma de botella línea fina que le acompañaba con la imagen de “la sacerdotisa sobre la balsa”⁹⁵ y las dos copas iguales a las que aparecen dibujadas en la escena ceremonial del sacrificio (Figura 22 y 23).



Figura 22 y 23: La sacerdotisa sobre la balsa (A) y copa de cerámica con representación de la porra antropomorfizada (B). Tumba M-U41 (SJM). Fuente: Castillo Butters, Luis Jaime, “Las Señoras de San José del Moro: Rituales de mujeres de élite en la costa norte del Perú”, *Revista Electrónica de Arqueología PUCP*, Vol. 1, N°3, 2006, pág. 7.

⁹⁴Castillo Butters, Luis Jaime, "Identidades funerarias femeninas y poder ideológico en las Sociedades Mochicas", en *Los Señores de los reinos de la Luna*, Colección de Arte y tesoros del Perú, Banco de Crédito del Perú, Lima, 2008, pág. 23. Citado también en “Las Señoras de San José del Moro: Rituales funerarios de mujeres de élite en la costa norte del Perú”, *Revista Electrónica de Arqueología PUCP*, Vol. 1, N°3, 2006, pág. 8.

⁹⁵Ibid.

La tumba de la segunda sacerdotisa corresponde con la tumba M-103, que contenían los restos de una joven de más de 20 años, en ella se encontraron los mismos objetos que en la tumba anteriormente descrita, junto con los collares de spondylus y sodalita, multitud de artefactos para la producción textil (al igual que en las demás tumbas), pero sin embargo la cantidad de cerámicas y de metales hallados fueron más pequeños y de peor calidad, tampoco iba acompañada de mujeres, sino de un hombre joven. El director del proyecto arqueológico Luis Jaime Castillo, ha interpretado este hecho como la representación de la diferencia de estatus entre las sacerdotisas. De tal manera que esta sacerdotisa habría disfrutado de un estatus inferior a la anterior, como así queda plasmado en su enterramiento de menor riqueza. O quizás esta situación se dio porque esta sacerdotisa falleció más joven, sin tiempo suficiente para poder obtener mayor cantidad de artefactos iguales de ricos como los que se encuentran asociados al ajuar funerario de la primera sacerdotisa⁹⁶.

Lo más interesante de esta tumba, es que, a partir de ella, empiezan a aparecer objetos de tradición foránea, concretamente de Cajamarca y Wari.

1.2.2.4. Período Transicional

Este nuevo período introducido recientemente en la cronología de la costa norte, surge tras descubrir las tumbas de San José del Moro, fechadas entre el 850 y el 1.000 d. C. La arqueología nos desvela una excelente combinación entre la cultura Mochica y las influencias Wari y Cajamarca, junto con un primer desarrollo de la cultura Lambayeque y Chimú, donde se localizaron mayores evidencias de la vinculación entre el cargo de sacerdotisas y el de curanderas que se ha venido introduciendo a lo largo de este epígrafe.

El mejor ejemplo de esta asociación lo encontramos en la tumba M-U1221, conocida como “la tumba de las chamanas” que cobijó a dos generaciones de curanderas. En ella aparecieron siete personas asociadas con cráneos humanos, objetos de una “mesa” como colgantes, piruros, miniaturas de cerámica, amuletos, mortero de piedra y mano de moler, además de una flauta de arcilla incrustada en la zona púbica de una de las mujeres. Todos estos artefactos están asociados con actividades de curanderismo y brujería⁹⁷.

Muchos de estos objetos son idénticos a los encontrados en la tumba M-U1045, perteneciente a otra sacerdotisa curandera o chaman que compartía el ataúd con otra mujer y

⁹⁶Ibid., pág. 9.

⁹⁷Ibid.

un niño. A manera de ofrendas se colocaron dos jóvenes y un peculiar envoltorio cuadrangular que contenía cuatro niños pequeños. Este detalle podría relacionar a las curanderas con su identidad de parteras⁹⁸, como se ha comentado anteriormente. Destacamos dentro del ajuar funerario las numerosas cerámicas de Cajamarca, entre ellas una especial donde destaca el adorno labial.

Por último, la tumba M-U1242 conocida como “la sacerdotisa ausente”, por la cantidad de cerámica de diferentes estilos hallada hasta el momento, como las cinco piezas asociadas a la cultura Wari que fueron el hallazgo más importante de cerámica Wari en el norte hasta el momento. Esto es lo que identifica el contacto directo y la influencia cultural tanto de Wari en San José del Moro como la presencia Mochica en el territorio Wari.

1.2.3. La mujer de élite Wari: el castillo de Huarmey

El castillo de Huarmey se ubica en la costa norcentral, en el lado norte del valle que lleva su mismo nombre, entre el valle de Culebras y Fortaleza, localizado en el departamento de Ancash. Las investigaciones arqueológicas vienen sucediendo desde los años 50 bajo la dirección de Ernesto Tabío y Duccio Bonavía⁹⁹, pero no fue hasta el año 2012 cuando el Proyecto Arqueológico llevado a cabo bajo la dirección de Milosz Giersz, descubrió el mausoleo más importante de élite Wari hallado hasta el momento. Datado entre el 800 d. C. y el 1.000 d. C. contemporáneo a la época del colapso Mochica, transcurso en el que los arqueólogos han empezado a datar la presencia Wari en el valle de Jequetepeque.

El mausoleo principal está ubicado en el sector sur, correspondiente a un edificio de trazo ortogonal, donde se distingue el ambiente principal por una banqueta cuadrangular en el centro a modo de trono¹⁰⁰. Debajo de este, se localizó la cámara subterránea que contenía un complejo contexto funerario donde la mayoría de las personas enterradas pertenecieron a la élite Wari y lo más llamativo es que todas ellas eran mujeres.

⁹⁸Ibid., págs. 13-20.

⁹⁹Prümers, Heiko, “El castillo de Huarmey: una plataforma funeraria del horizonte medio”, *Boletín de arqueología PUCP*, N°4, 2000, págs. 289-312. [Publicación online: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindearqueologia/article/view/2233>].

¹⁰⁰Giersz, Milosz, “Castillo de Huarmey: centro político Wari en la costa norte del Perú” *Nuevas perspectivas en la organización política Wari*, Giersz, Milosz y Makowski, Krzysztof, eds., Boletín del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia, Andes, Varsovia-Lima, N°9, 2016, págs. 217- 262.

En la parte central de la cámara, se encontraron la quinta parte del total de las personas enterradas, más de medio centenar de mujeres adultas acompañadas por adolescentes.

Las tres subcámaras rectangulares se dedicaron a cuatro personas de un estatus social más elevado, en la subcámara noreste se depositó una mujer de más de 50 años junto con una adolescente con una edad comprendida entre los 13 y los 15 años. La subcámara central acogía a la señora principal de unos 60 años de edad y la última subcámara ubicada hacia el sudeste, guardaba los restos de una mujer de entre 35 y 40 años de edad. Todas ellas fueron colocadas con un ajuar de muchísima riqueza, cubiertas con tierra y graba fina antes de sellar la cámara con vigas de madera.

El recinto principal de la cámara contenía 54 cuerpos sentados en posición flexionada y envueltos en fardos con una tela bicolor blanca y verde. El ajuar de toda la cámara comprendió más de 1300 objetos de lujo entre armas, joyas, objetos de tejer, recipientes y parafernalia ritual como caleros, sonajeras o silbatos. Todo ello realizado en oro, plata y bronce¹⁰¹. Destacan además cuatro conchas de *spondylus* talladas y pulidas, colocadas debajo del sello de tablas de madera usado en el recinto principal, lo que indican una importante relación de intercambios con la zona septentrional que facilitarían la expansión temprana de Wari por la costa norte¹⁰².

Este mausoleo está compuesto por mujeres de la aristocracia Wari, que llegaron a ostentar un poder social y económico como nunca antes se había encontrado en los registros arqueológicos de esta cultura. Gracias al tipo de enterramiento y el ajuar depositado dentro de él, podemos conocer cuál fue el rol que desempeñaron en vida estas 58 mujeres, y conocer hasta donde tenían acceso en los intercambios para conseguir los ricos bienes materiales y simbólicos que depositaron en su tumba. Tanto por la gran cantidad de ellos como por los materiales que emplearon para su ejecución, es evidente que estas mujeres se relacionaron con la clase dominante.

Es importante destacar algunos elementos encontrados en las tumbas femeninas del mausoleo Wari, que están vinculados con las mujeres de élite de la costa norte. En primer lugar, hay que destacar que las mujeres encontradas en las subcámaras, es decir las mujeres de

¹⁰¹Ibid., págs. 242-244.

¹⁰²Giersz, Milosz “El Hallazgo del Mausoleo Wari”, en *Castillo de Huarmey. El mausoleo imperial wari*, MALI, Lima, 2014, pág. 97.

un estatus superior, presentaron cinabrio cubriendo sus rostros¹⁰³, como parte de una tradición ritual que se realizó posteriormente en las tumbas de Lambayeque.

Otro dato importante es el calero de madera con la representación de una mujer con el cabello trenzado y un tocado que le cubre la espalda que recuerda mucho a las cerámicas y representaciones Mochicas de las sacerdotisas que tratamos anteriormente (Figura 24).



Figura 24: Mujer con trenzas. Castillo de Huarmey. Fuente: *Castillo de Huarmey. El mausoleo imperial wari*, MALI, Lima, 2014.

Otra figura de madera, representa a una mujer amamantando a un niño con una nariguera (Figura 25), adorno facial que como ya dijimos, no se asocia a las representaciones femeninas excepto en la tumba de la Señora de Cao.

¹⁰³Przadka Giersz, Patrycja, “Ajuar personal: Las mujeres de élite wari y su atuendo”, en *Castillo de Huarmey. El mausoleo imperial Wari*, MALI, Lima, 2014, pág. 101.



Figura 25: Figura de madera, mujer amamantando a un niño con nariguera. Castillo de Huarney. Fuente: *Castillo de Huarney. El mausoleo imperial Wari*, MALI, Lima, 2014.

Dos espejos como insignias de poder, que nos recuerdan a los hallados en la tumba de La Bomba en Cajamarca, asociados a una mujer con deformación craneal y pintura roja, en el Período Formativo.

Y por último las armas, más asociadas al mundo masculino pero que al igual que en la tumba de la Dama de Cao, se introdujeron como parte del ajuar de estas mujeres. En este caso, un Kero con escenas en relieve alegóricas de dos guerreros enfrentados, uno con una estólica como las de la costa norte y el otro con un hacha típica de la sierra sur.

En conclusión, el mausoleo de Huarney, evidencia la presencia de la mujer en la cultura Wari como parte de la élite gobernante, que tuvo acceso a recursos de una riqueza extraordinaria y dentro de su ajuar existen algunos elementos que pueden relacionarse con el *Personaje Mítico* de la costa norte, aunque en el contexto funerario de Huarney, no podemos asociar a estas mujeres con un papel activo en los rituales, a diferencia de lo que vimos anteriormente en la cultura Mochica. Aun así, queda evidenciado que estas mujeres mantuvieron un estatus elevado dentro de la organización imperial Wari, aunque posiblemente bajo un rol más secularizado al no encontrar evidencias arqueológicas que nos lleven a pensar en el desempeño de un rol sacerdotal como en el caso Mochica.

1.2.4. La mujer Lambayecana

1.2.4.1. La sacerdotisa de Chornancap

Hacia el siglo VIII d. C. tras el colapso Mochica y con las recientes influencias culturales externas de Cajamarca y Wari en las costas norteñas, comenzó a surgir el estilo Lambayecano. Formado por núcleos familiares que establecieron entidades políticas propias, pero unidas bajo una ideología común, un mito de origen con un personaje ancestral que vino del mar y que dotó de una identidad y de un referente común a todos estos grupos.

Durante muchos años, Naylamp fue la divinidad masculina por excelencia, representada en los ceramios Huaco Rey, típicos de la cultura Lambayecana. Pero esta ideología cambiaría con el descubrimiento de la sacerdotisa de Chornancap en el año 2011, proyecto arqueológico llevado a cabo por el arqueólogo Carlos Eduardo Wester de la Torre.

La Huaca Chotuna se encuentra situada al norte de la provincia de San José, en la provincia de Lambayeque. La Huaca Chornancap, al oeste de Chotuna (1,5 kilómetros), está ubicada estratégicamente entre el mar y la desembocadura del río Lambayeque.

La sacerdotisa descubierta en esta Huaca, es sin duda, el referente arqueológico más importante del Perú Prehispánico (junto con la Dama de Cao), para conocer el poder que llegaron a ostentar las mujeres de élite en la costa norte. Su tumba fue hallada en la residencia de élite ubicada en un montículo, al sur de Chornancap, junto al altar principal.

Al analizar la tumba de esta gran señora, se observó como en los primeros niveles se hallaron restos de cerámica Chimú-Inca introducidos mediante el “ritual conmemorativo”, y a mayor profundidad aparecieron restos de cerámica de Cajamarca, con quienes existió un fuerte vínculo debido el agua que fluía desde la parte alta de las vertientes andinas de Cajamarca y descendía por los ríos que fertilizaban las tierras lambayecanas¹⁰⁴. Dentro del principio de reciprocidad que regía el mundo andino, la gente de la sierra recibía a cambio de su agua, los productos exóticos costeros, tales como: las conchas de spondylus, tejidos elaborados, productos agrícolas, entre otros.

Posteriormente, dentro de la tumba de la sacerdotisa, se encontró un tejido de fibra vegetal que cubría dos mantos, cuya decoración representa la “ola antropomorfa”. Debajo de los mantos se descubrió algo inusual, una especie de poza que fue sellada posteriormente.

¹⁰⁴Wester de la Torre, Carlos, *Chornancap: Palacio de una Gobernante y Sacerdotisa de la Cultura Lambayeque*, Ministerio de Cultura de Perú, Chiclayo, 2016, pág. 180.

Este ritual de enterramiento tan especial se puede interpretar como la separación entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, donde la difunta se introdujo en las aguas profundas para pasar al más allá, al mundo subterráneo, donde en la cultura anterior Mochica, el Dios Degollador luchaba con los animales marinos. O también como la relación de la Diosa Madre y su vinculación con las aguas y la fertilidad.

Posteriormente, se encontró un fardo funerario cubierto por una máscara típicamente lambayecana de ojos alados y lágrimas, contenía a la sacerdotisa, personaje femenino principal cuya edad oscilaba entre 45 y 50 años, junto con sus ocho acompañantes posicionados a su alrededor, siguiendo las direcciones de los cuatro puntos cardinales (dos al norte, tres al este, dos al sur y uno al oeste). Destaca la mujer ubicada al oeste por encontrarse asociada al único camélido encontrado en la tumba y además por colocarse a la espalda de la sacerdotisa. El director de la excavación, Carlos Wester ha interpretado que esta posición podría reflejar el parentesco de esta mujer y la sacerdotisa ya que, si analizamos la costumbre de la mujer andina de cargar a su infante en la espalda, esta joven colocada en la parte posterior de la sacerdotisa, podría ser la hija¹⁰⁵.

El riquísimo ajuar que se encontró en la tumba de la sacerdotisa ha permitido identificar tres funciones que pudo desarrollar en vida¹⁰⁶:

- Función política: se ha considerado que esta mujer fue la gobernante de Chornancap, como así lo demuestra la corona de oro con la representación de un templo y dentro de este, la luna creciente sobre la cual descansa una mujer con manos y pies felinos y en frente un telar en cruz. Este tocado asocia a la sacerdotisa con la divinidad Lunar¹⁰⁷. No podemos olvidar que estamos ante una sociedad fuertemente teocrática, donde se veneró a sus gobernantes como descendientes directos de las divinidades, lo que legitimaba su posición política y religiosa. Además, también se descubrieron unas orejeras de oro con un personaje de frente, otro par de orejeras con la ola antropomorfa representada en ellos y otro par con el cactus San Pedro. Un brazalete de oro con siete filas de esferas y un cetro de oro que es sin duda, el elemento a destacar pues apareció en la mano izquierda de la sacerdotisa y se asocia al tema de género, puesto que, en el caso varonil, lo portaban en la mano derecha.

¹⁰⁵Wester la Torre, Carlos Eduardo, “Chornancap: trono, residencia y sepultura para una Sacerdotisa de la cultura Lambayeque” ..., pág. 131.

¹⁰⁶Ibid., págs. 140-165.

¹⁰⁷Ibid., pág. 141.

- Función religiosa: dentro del ajuar funerario que se depositó junto a la sacerdotisa, también apareció un collar con ídolos de oro, un sonajero de oro, un vaso bimetálico repujado, un vaso de plata, un par de copas en oro y plata en forma de cuerno y un cuenco de plata. Objetos relacionados directamente con la participación en los rituales religiosos, lo que demuestra su activa presencia en las actividades religiosas.
- Función semidivina: la relación con el Personaje C Mochica semidivino (en vida como sacerdotisa y como diosa durante la ritualidad) se evidencia cuando analizamos la máscara de cobre con ojos alados y tres lágrimas, sobre esta se colocó una corona cilíndrica en la que aparece un tocado en forma de penachos que cae a los lados y rematan en forma de felinos, recordando mucho al utilizado en las representaciones Mochicas de la Diosa C con la bufanda y el tocado que rematan en cabezas serpentinas, al igual que los representados en la divinidad femenina de Chornancap (Figura 26).

No cabe duda de que esta mujer, no fue una simple sacerdotisa, sino que disfrutó de una posición privilegiada dentro de la esfera de poder de la élite lambayecana, donde fue la protagonista indiscutible en las ceremonias religiosas de Chornancap y además reinó y presidió el trono como reina divinizada. Su poder económico y social queda reflejado en el intercambio de spondylus con las costas más septentrionales, junto con el intercambio constante de cerámica y metales provenientes de la sierra.



Figura 26: Representaciones de la divinidad femenina de Chornancap con el tocado y la bufanda serpentina (A y B) y representación de la Diosa C del panteón Mochica con iguales adornos (C). Fuente: Wester de la Torre, Carlos, *Chornancap: Palacio de una Gobernante y Sacerdotisa de la Cultura Lambayeque*. Ministerio de Cultura de Perú, 2016.

1.2.4.2. Huaca Loro

En esta Huaca, se encontró la tumba que contenía a un señor principal sentado boca abajo junto con dos mujeres que le acompañaban, una frente a la otra, destacando la mujer tumbada con las piernas abiertas. Izumi Shimada, director del Proyecto Arqueológico, ha interpretado esta tumba como:

“Una representación simbólica de la reencarnación del personaje principal, donde la posición invertida simboliza el feto en el útero antes del nacimiento y la mujer con las piernas abiertas representa el momento de dar a luz. La otra mujer podría ser una partera que le asiste”¹⁰⁸.

Esta partera, aparece con una túnica y las manos sobre el pecho, con pintura facial rojiza en la cara, identificado como cinabrio. En el nivel seis, en el nicho uno, apareció un área circular dentro del foso que también fue pintado con cinabrio y dentro de él se colocaron cinco pequeños cristales de cuarzo transparente parecidos a los usados por los chamanes. Por lo tanto, podríamos estar ante una tradición extendida en el tiempo, donde la mujer sacerdotisa con dotes chamánicos, asume el rol de partera y el cinabrio se empleó como elemento identificativo de las personas que conformaban la élite de la época.

Pero, además, en el nivel tres de esta tumba se encontró la mayor cantidad de conchas enteras y cuentas de spondylus y conus nunca antes documentada en Perú. Esta tumba recuerda mucho al enterramiento del guerrero de Íllimo, donde el personaje principal es un guerrero acompañado de dos mujeres colocadas sentadas a cada lado de este, ambas con el rostro pintado de cinabrio¹⁰⁹. Destaca la mujer del lado derecho porque fue sometida a una posición mucho más compleja, fuertemente doblada hacia adelante, y destacamos el labret hallado bajo su labio interior. Esta trilogía del varón rodeado de dos mujeres recuerda a la representada en los Huacos Rey, típicos de la cultura Lambayecana (Figura 27).

¹⁰⁸Shimada, Izumi, *Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú*. Ed. EDUBANCO, Fundación del Banco Continental para el fomento de la Educación y la Cultura, Lima, 1995, pág. 145.

¹⁰⁹Martínez Fiestas, Juan José, “El guerrero de Íllimo. Un entierro Lambayeque de jerarquía Media”, en *Cultura Lambayeque: en el contexto de la costa norte del Perú: actas del primer y segundo coloquio*/ editores, Julio César Fernández Alvarado, Carlos Eduardo Wester La Torre; autores, Jorge Álvarez Torrealva, Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo Chiclayo, 2014, pág.92.



Figura 27: Huaco Rey perteneciente a la época Lambayeque Tardío, con la representación del Dios Naylamp y las dos mujeres con labret acompañándole. Fuente: Museo Arqueológico Nacional de Brüning de Lambayeque. Cordy- Collins, Alana, “Labretted ladies: foreign women in northern moche and lambayeque art”, en *Moche art and archaeology in ancient Peru*, Joanne Pillsbury (Ed.), National gallery of art, Yale University Press, Washington, D. C. 2001, págs. 252.

Es muy significativo que, durante Moche V, Periodo en el que los vestigios arqueológicos sustentan que la mujer Mochica podría haberse encontrado en el cenit de su poder, también fuese el mismo momento en el que se han datado las mayores cantidades de recursos exóticos procedentes de Ecuador, en Chornancap y Huaca Loro, tales como spondylus, conus, perlas y piedras preciosas. Sobre la ubicación de estos bienes de prestigio en tumbas lambayecanas, destacamos:

- Tumba del “personaje de los spondylus”: varón ubicado debajo de la tumba de la sacerdotisa en Chornancap, se ha interpretado como el encuentro entre la sacerdotisa y su antecesor ahora ya ancestro divinizado. Este personaje masculino se relaciona directamente

con la obtención de este molusco, y dentro de su ajuar, destacan diez conchas de spondylus ubicadas a cada lado del cráneo, así como un vívalo en cada mano con restos de cinabrio, varios pectorales de esta misma concha y dos cuchillos usados para la recolección de spondylus¹¹⁰.

- La tumba de Huaca Loro: en ella se encontraron grandes cantidades de spondylus y conus, y también una estólica ceremonial con gancho de serpiente y decoración ecuatoriana de estilo manteño¹¹¹, cerca de la mano izquierda de la mujer tumbada.

Además, fue en esta misma época cuando empezó a utilizarse el tembetá (tradicción exportada desde las costas ecuatorianas) como elemento de identidad de un personaje femenino de élite que consideramos representa a la sacerdotisa¹¹². Este personaje es el que aparece en los Huacos Rey, acompañando al personaje masculino principal de la iconografía lambayecana.

En este sentido, Izumi Shimada interpreta que el estado Sicán Medio negoció con la gente manteña para obtener conchas, pepitas de oro, esmeraldas y ámbar procedentes de la costa entre Ecuador y Costa Rica, a cambio de naipes y otros productos de cobre, puesto que la cultura Manteña no tuvo un abastecimiento local de metales utilitarios¹¹³.

¹¹⁰Wester de la Torre, Carlos, “El personaje de los Spondylus de Chornancap, cultura Lambayeque: del mar a la sepultura”, *Quingnam*, N°2, 2016, pág. 65.

¹¹¹Shimada, Izumi, *Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú...*, pág.157.

¹¹²Véase el epígrafe 1.3.1.1. de esta investigación: “El adorno labial *labret*, *bezote*, *tembetá* o *barbote*, como símbolo de empoderamiento femenino en la costa norte del Perú”.

¹¹³Shimada, Izumi, *Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú...*, págs. 157-159.

1.2.5. La mujer Chimú: Farfán y Túcume. Transición al mundo incaico

A donde el presente está fundada la ciudad de Trujillo [...] tenía su habitación un gran Señor a quien llamaban Chimo Cápac, el cual fue señor de los llanos y costa del mar desde Caxas y La Nasca hasta más adelante Piura, aunque algunos afirman que el Señorío de Chimo Cápac llegó hasta Puerto Viejo [...] Este Chimo Cápac fue señor universal de la costa sin tocar en cosa alguna la serranía, y le reconocían y servían con mucho amor y respeto [...] como a señores naturales y antiquísimos, mucho más que los ingas con más de veinte vidas más [...] y es así este Chimo Capac ni sus antecesores ni sus descendientes dellos no se halla ni hay memoria de que hubieran tenido guerra ni conquista alguna, ni rebeliones de los suyos, como las tuvieron los ingas en sus tiempos, sino que señorearon muy quieta y pacíficamente infinitos años” (virrey Francisco de Toledo, *Informaciones sobre los Inca*, 1572, pág. 222)

A partir del 1100 d. C. se impuso en las costas del norte peruano el gran Imperio Chimú, gobernado por Chimo Capac. Según la cita del virrey Toledo, la llegada Chimú no supuso graves enfrentamientos, de hecho, la tradición cerámica y cultural entre Lambayeque y Chimú es tan parecida que en un principio se pensó que la primera cultura Lambayeque realmente fue un “protochimú” debido a la semejanza en los tumis, las máscaras funerarias con los ojos alados y el estilo cerámico Huaco Rey. Pero no fueron solo estos los vínculos de unión entre una cultura y otra, además de las semejanzas en sus mitos de origen con un ancestro fundador que vino del mar en ambos casos, hay que destacar el culto a la luna y al mar, que se repitió tanto en la iconografía lambayecana como chimú.

Por lo tanto, con la llegada Chimú, siguió existiendo un vínculo religioso y veneración a la Diosa Luna ancestral. Posiblemente, las sacerdotisas lambayecanas que desempeñaron el rol de intermediarias entre el mundo de los vivos y de los muertos, también siguieron realizando esta función. Y prueba de ello, son las vasijas de filiación Chimú-Inca encontradas a 60 centímetros de profundidad en la tumba de la sacerdotisa de Chornancap. Según Carlos Wester, esta acción pertenecería a un “acto ritual conmemorativo, consistente en la reapertura parcial de la intrusión con el propósito de colocar ofrendas”¹¹⁴.

¹¹⁴Wester la Torre, Carlos Eduardo. “Chornancap: trono, residencia y sepultura para una Sacerdotisa de la cultura Lambayeque” ..., pág. 89.

Pero además son significativos dos yacimientos arqueológicos de esta época, donde se han encontrado varios grupos de mujeres de élite, enterradas juntas dentro de las plataformas funerarias de Túcume y Farfán. Dentro de estos, también se vuelven a observar elementos de introducción incaica que permiten constatar un acercamiento tolerante entre el reino Chimú y el Incanato.

1.2.5.1. Farfán

Farfán fue un centro administrativo ubicado en el valle de Jequetepeque, excavado por Carol Mackey, quien ha datado varias fases de ocupación: Lambayeque (1100 – 1310 d. C.) al que pertenece el complejo III, Chimú (1310-1460 d.C.) complejos II, IV y VI, e Inca (1460-1532 d. C.) complejos I y V. Fue un sitio estratégico para el intercambio de materiales de prestigio durante la dominación Chimú, para el intercambio de metales entre Chan Chan y la sierra de Cajamarca y para el intercambio del *mullu* entre Chan Chan y Ecuador¹¹⁵.

Pero lo más significativo para esta investigación fueron los 38 enterramientos femeninos localizados en la plataforma de la Huaca al pie del Cerro Faclo. La directora del proyecto arqueológico de Farfán, Carol Mackey los dividió en tres grupos¹¹⁶: Grupo I *entierros completos no disturbados*, Grupo II *entierros parciales no disturbados* y el Grupo III *entierros disturbados*.

Del grupo I destacan tres tumbas que contenían a 14 mujeres entre 6 y 45 años de edad. Los cuerpos fueron colocados en tres niveles, las mujeres de menor nivel miraban hacia el interior, hacia una ofrenda comunal de 40 vasijas apoyadas sobre rollos de tela. Posteriormente sobre estas mujeres se colocaron dos mujeres más, con diferencias en la posición corporal. La cerámica ofrendada de manera individual corresponde al estilo Chimú-Inca. Este contexto funerario es muy parecido al hallado en Túcume.

¹¹⁵Howard i. Tsai, “Adobes y la organización del trabajo en la costa norte del Perú”, *Andean Past*, N°10, 2014, págs. 101-145. [Publicación online: http://www.academia.edu/13366928/Adobes_y_la_organizaci%C3%B3n_del_trabajo_en_la_costa_norte_del_Per%C3%BA] Y Mackey, Carol, “La transformación socioeconómica de Farfán bajo el gobierno Inka”, *Boletín de arqueología PUCP*, N°7, 2003, págs. 321-353. [Publicación online: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindearqueologia/article/view/1997>].

¹¹⁶Mackey, Carol, “La transformación socioeconómica de Farfán bajo el gobierno Inka” ..., págs. 345-346.

Otro ejemplo de este tipo de entierros se encontró en la tumba 1, donde se localizaron tres individuos, una mujer sentada de unos 20 años de edad orientada hacia el oeste, y otra mujer sentada de 40 años de edad mirando al este con un infante en brazos. Los tres estaban cubiertos por un textil fino y el gran fardo fue colocado sobre una cama de piedras en un hoyo simple. Estaban acompañados a los lados por cuatro llamas (dos adultas, una juvenil y otra neonata). Se encontró un objeto de plata de forma triangular con un mango y cubierto por una tela que representó una cara, a modo de cetro o juguete (Figura 28). Esto sugiere que pertenecían a un estatus elevado. La mujer mayor tenía como exequias varios collares de conchas talladas en forma de aves, cuentas de oro, un recipiente de metal y 33 vasijas de cerámica que fueron colocadas alrededor de los cuerpos.

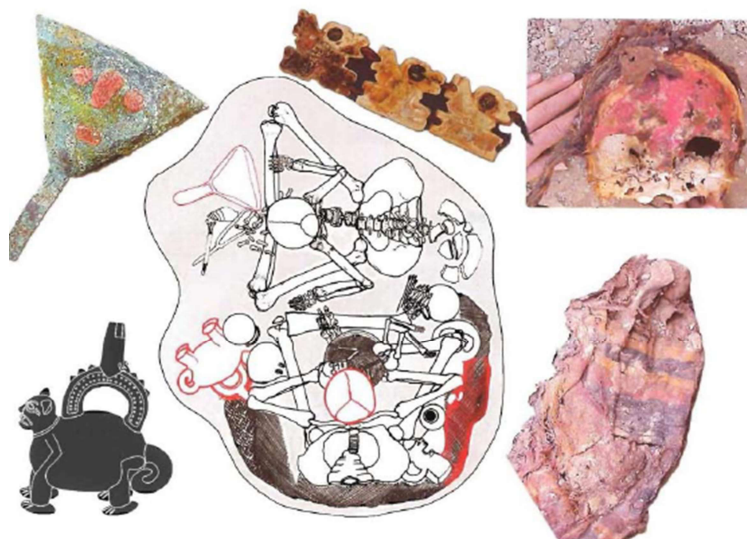


Figura 28: Farfán, Tumba 1, Fuente: Mackey, Carol, “La transformación socioeconómica de Farfán bajo el gobierno Inka” ..., pág. 347.

Esta tumba sugiere un análisis comparativo con la cerámica encontrada en la tumba de la Dama de Cao, donde aparece la sacerdotisa en frente de una mujer sosteniendo un neonato en brazos. En este caso las mujeres miran hacia el este y el oeste, pero podría ser la misma representación de una partera, mujer de mayor edad que sujeta al infante mientras que la mujer joven podría haber fallecido en el parto o al poco tiempo de dar a luz, exactamente igual a la Dama de Cao. La mujer mayor tenía su cara pintada con cinabrio, que como dijimos

es distintivo de la clase social alta en la costa norte. Por lo que no cabe duda que estas mujeres pertenecieron a la élite de Farfán durante el período de transición Chimú-Inca.

1.2.5.2. Túcume

Túcume se localiza en la parte baja del río de la Leche, a 33 kilómetros de Chiclayo, en la provincia de Lambayeque. Este sitio arqueológico es llamativo por la grandeza de sus pirámides y la multitud de huacas que se levantaron en torno al cerro rocoso de La Raya. Fue un centro administrativo y ceremonial durante la época Lambayecana, Chimú e Inca y se mantuvo activo hasta la época de la Conquista.

Dentro de la Huaca Larga, en la plataforma dos, habitación tres, se encontró un entierro colectivo de 19 mujeres, una de ellas introducida en un fardo funerario. En otro espacio cercano, conocido como la habitación uno, se localizaron tres fardos funerarios que contenían los restos de tres hombres. Dentro del ajuar que acompañaba a las mujeres destacan las herramientas para tejer tales como agujas, tizas y bolas de hilo, lo que ha llevado a los investigadores a identificarlas como Acllas¹¹⁷.

Se ha interpretado que las mujeres de rango enterradas en estas plataformas de Farfán y Túcume podrían desarrollar un rol parecido al de las Acllas o “mujeres escogidas” de los Incas, destinadas a multitud de funciones, pero sobre todo a la producción textil de alta calidad. Pero la tumba uno, donde se encontraron los restos masculinos, no guarda ningún tipo de similitud con las anteriores ni se han encontrado objetos de textilería. Por esta razón, consideramos que el entierro colectivo femenino, podría corresponder a un grupo de mujeres que mantuvieron la representación de tres generaciones dentro del fardo funerario.

En conclusión, consideramos que, aunque la leyenda mitológica de la llegada Chimú a las costas peruanas otorgase el principal protagonismo a toda una línea de descendencia masculina, no quiere decir que se acabara con el culto a las divinidades femeninas como se puede observar en el caso de la Diosa Luna que -como se dijo anteriormente-, fue el principal foco de representación Chimú. Y por extensión ideológica al mundo terrenal, no se puede considerar que las mujeres fueran apartadas del ejercicio de poder, pues como se ha podido estudiar en los enterramientos de Farfán y Túcume, estamos ante un grupo de mujeres de élite que fueron veneradas y enterradas con toda la liturgia y objetos de prestigio que representaron

¹¹⁷Heyerdahl, Thor; Sandweiss, Daniel H. y Narvaez, Alfredo, *Pyramids of Tucume, The quest for Peru's Forgotten city*. Ed. Thames and Hudson, London, 1995, págs. 92-93.

su estatus privilegiado y el acceso directo a los recursos que les permitirían mantener el control sociopolítico, económico y comercial de suma importancia en la región septentrional.

1.2.5.3. La transición al mundo incaico

La presencia incaica en la costa norte se caracterizó por la tardía, efímera e incompleta dominación del territorio norteño¹¹⁸, aunque no por ello menos influyente en los grupos étnicos de la costa norte.

Los principales cambios producidos por la conquista cuzqueña fueron el desvío del tributo laboral de Chan Chan hacia Cajamarca y la balcanización del reino Chimú enviando su población hacia otros lugares. Sin embargo, los señores locales fueron reafirmados y la población yunga mantuvo la adoración a sus antepasados y su lengua materna. Afirmando de esta manera la identidad colectiva de los pueblos norteños¹¹⁹.

Se pueden establecer dos fases de la Conquista incaica en nuestra región de estudio: una primera fase bajo el gobierno del Inca Tupac Yupanqui, que logró someter al gran Imperio Chimú de una forma pacífica. El Gobernador Minchançaman entregó su rendición al Inca tras ser asesorado por sus nobles que era la mejor opción, además el Gobernador viajó al Cuzco donde fue recibido con todos los honores y allí se ratificó su cargo como Cacique Gobernador del territorio, pero bajo las directrices del Imperio incaico. Esta fue la estrategia de Conquista más utilizada por los cuzqueños para avanzar en los territorios conquistados de forma pacífica.

Tupac Yupanqui llegó hasta Tumbes y a la vez consiguió establecer un adelanto muy significativo en las luchas por la sierra para acceder al control de la costa septentrional (la costa de Manabí y Guaylas, y la isla de la Puná), territorio controlado por la “Confederación de Mercaderes”, formados por los manteños, huancavilcas y puneños.

¹¹⁸Para el estudio sobre los avances incaicos en la costa norte vamos a seguir en este epígrafe el trabajo de Fauria i Roma, Carme, “Avances y límites del Imperio Inca en la costa norte”, *Boletín Americanista*, N° 39-40, 1989, págs. 27-51. [Publicación online: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2937665>]. Porque consideramos que es uno de los trabajos más completos sobre el tema a tratar. La autora analiza en su investigación las Crónicas de Cieza de León, Cabello de Balboa, Garcilaso de la Vega, Guaman Poma de Ayala, Diego de Trujillo y Francisco de Xérez, además de los trabajos ya realizados sobre esta línea de investigación de autores tan importantes como Frank Salomon, María Rostworowski, Udo Oberem, Jorge Marcos o Duccio Bonavía entre otros, para acercarnos a la conquista incaica del territorio septentrional.

¹¹⁹Ramírez, Susan, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 2002, pág. 26.

La segunda fase correspondió con el gobierno del Inca Huayna Capac que residió en la región norteña, principalmente entre Quito y Tomebamba. Empezó campañas brutales y duraderas en la sierra septentrional hasta controlar a grupos tan destacados como los Cañaris, Cayambes, Pastos, Puruhaes, Chachapoyas, Huancavilcas y Quillacinas¹²⁰. Más dificultosa fue la Conquista de los Caranquis y Otavalos que alargó durante 17 años la conquista de Huayna Capac, hasta que al final y tras una durísima represión doblegó a los dos grupos de la sierra ecuatoriana. Como estrategia de acercamiento, se casó con una princesa caraqui, madre del futuro Inca Atahualpa. Sin embargo, la “Confederación de Mercaderes”¹²¹ nunca llegó a ser dominada por los Incas¹²² a excepción de los Huancavilcas, siendo Tumbes¹²³ el último reducto de dominación incaica en la costa norte.

Consideramos que esta es la razón por la cual las jefaturas étnicas¹²⁴ de las regiones costeras y serranas septentrionales siguieron funcionando como antaño, donde las mujeres sucedían en el cargo, como posteriormente documentaron los españoles con el arribo a estas costas y como una vez más, nos revela la arqueología para la zona serrana del sur de Ecuador: Ingapirca, a pesar de ser considerado uno de los complejos arqueológicos incaicos mejor conservados y más importante de la zona septentrional, se destaca en esta investigación porque dentro de él, se encontraron evidencias de su anterior dominio Cañarí, destacando la tumba de pozo del edificio Pilaloma I ubicada en el centro del gran patio bajo un pavimento circular de piedras de río y dentro de él una gran roca dispuesta verticalmente. La tumba

¹²⁰Guaman Poma de Ayala, Felipe, (1615-1616), *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Ed. Historia 16, Col. Crónicas de América, Madrid, 1987, pág. 108. Citado en Fauria i Roma, Carme, “Avances y límites del Imperio Inca en la costa norte” ..., pág.41.

¹²¹Según la autora Carmen Fauria i Roma, “Avances y límites del Imperio Inca en la costa norte” ... págs. 44-45, los Caciques y Principales de la Confederación se reunieron en asambleas secretas para debatir sobre como frenar el avance incaico dentro de sus territorios. Su táctica en un primer momento fue la de recibir a los Incas de una forma amistosa llevándolos a adentrarse en una conquista por mar para la que los *orejones* del Cuzco no estaban preparados y una vez iniciado el despliegue abandonarlos a su suerte.

¹²²González, Daniel, “Los pueblos nativos del Distrito de Puerto Viejo durante el siglo XVI: Crisis y transformaciones”, en *Estudios Multidisciplinarios en cinco espacios prehispánicos tardíos del Ecuador*, Serie Estudios, Instituto Nacional de Patrimonio cultural, Quito, 2014, pág. 52.

¹²³A lo largo de esta investigación usaremos “Tumbes”, para designar el territorio tumbesino, término empleado en la actual. Excepto cuando citemos las descripciones de los cronistas, que respetaremos la transcripción literal de la cita.

¹²⁴En la región norteña y más concretamente para Quito, las jefaturas étnicas eran representadas por el Señor/a étnico/a que tenía bajo su control la “Llajtakuna” o el pueblo de naturales que compartían entre ellos los derechos hereditarios sobre ciertos factores de producción, además de todo un mundo de creencias ancestrales. Salomon, Frank, *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, Instituto otavaleño de Antropología, Ed. Gallo capitán, Colección Pendoneros, N°10, Otavalo, 1980, pág. 87.

contenía un enterramiento colectivo perteneciente a una “sacerdotisa cañari” y su séquito femenino¹²⁵ formado por 10 mujeres de edad adulta que le acompañaron en su tránsito al más allá. Todas ellas llevaban adornos de cobre como tupus, aros, cascabeles, collares de *spondylus* y adornos de hueso. Junto a ellas se encontraron multitud de cerámicas y restos óseos de animales¹²⁶.

Las fechas radiocarbónicas datan este enterramiento entre el 1000 y 1400 d. C.¹²⁷, por lo que la sacerdotisa cañari pudo haber mantenido su estatus hasta la Conquista Inca o lo que sí es seguro es que su veneración y respeto se mantuvo hasta la llegada de los españoles.

Aun así, el despliegue incaico en el norte les permitió el acceso al transporte y comercio de uno de los bienes más preciados tanto para la élite como para el desarrollo de los rituales desde la época del Formativo: el *spondylus* o *mullu* (en lengua quechua). Pero de poco disfrute para el Imperio cuzqueño que quedó paralizado con la muerte del Inca Huayna Cápac en Tomebamba a causa de una enfermedad repentina. Agravado con el comienzo de una guerra civil entre los hijos de este, Atahualpa que representaba una visión imperial más moderna al haberse criado en el norte y su hermano Huáscar, más tradicional educado en el Cuzco¹²⁸.

Además, aunque la ocupación incaica no perduró mucho tiempo, la arqueología nos revela que, desde el punto de vista arquitectónico y cultural, se dio una transición entre la sociedad Chimú y la nueva aparición de la sociedad incaica. Farfán y los últimos hallazgos en Túcume, son claros ejemplos de ello, donde los complejos arqueológicos construidos en época Chimú fueron adaptados posteriormente por la élite incaica como residencia y cementerio, según su rango y actividad específica¹²⁹.

Las nuevas formas arquitectónicas cusqueñas se desarrollaron también en la parte más septentrional. Ejemplo de esto lo encontramos en Tomebamba, donde destacó el templo que

¹²⁵José Alcina Franch interpretó los enterramientos femenales masivos de Ingapirca, principalmente para el grupo de La Condamine, como un grupo de mujeres consagradas al servicio del templo, al igual que un *acllawasi*, aunque de tradición cañari y en época Prehispánica. Alcina Franch, José, “Ingapirca: arquitectura y áreas de asentamiento”, *Revista de Antropología Americana*, N°8, 1978, pág. 140. [Publicación online: https://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?query=Dismax.DOCUMENTAL_TODO=ingapirca].

¹²⁶Cobo, Wania y Fresco, Antonio, “Consideraciones etnohistóricas acerca de una tumba de pozo y cámara de Ingapirca (Ecuador)”, *Revista Española de Antropología Americana*, N°8, 1978, págs.151-155. [Publicación online: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=900>].

¹²⁷Ibid., pág. 148.

¹²⁸Fauria i Roma, Carme, “Avances y límites del Imperio Inca en la costa norte...”, pág. 47.

¹²⁹Mackey, Carol, “la transformación socioeconómica de Farfán bajo el gobierno Inka” ..., pág. 326.

albergó la figura en oro de la madre del Inca Huayna Cápac, como describió Cabello de Balboa en su *Miscelánea Antártica*¹³⁰.

Por último, en cuanto a la temática que nos ocupa en esta investigación, los enterramientos femeninos de Farfán y Túcume muestran como la identidad de las mujeres de élite localizadas en estos enterramientos correspondieron tanto a mujeres Chimú como a mujeres al servicio del Imperio incaico, conocidas como Acllas. Esta temática sobre las mujeres de élite incaica en la región norteña, se tratará el capítulo 2 desde el estudio de las fuentes etnohistóricas recogidas por los cronistas de la época.

1.3. Características de las mujeres de élite en la costa norte

En las sociedades precolombinas de toda América, existían los adornos corporales y faciales no solo por estética, sino también para definir un estatus social, la edad y las cualidades morales y sagradas de sus portadoras. La élite de un grupo social se caracterizaba por una serie de ornamentos que marcaban la diferenciación con el resto del grupo. Estos elementos son los que les permitían mostrar públicamente su poder y rango. En el caso de las mujeres de élite de la costa norte, su estatus se expresó mediante una modificación del cuerpo, lleno de signos no verbales que estuvieron cargados de simbolismos. Y por otra parte representaron una actuación ritual tanto en vida como en el momento de su muerte.

1.3.1. Modificaciones corporales: el adorno labial labret, bezote, tembetá o barbote, como símbolo de empoderamiento femenino en la costa norte

Utilizar el cuerpo como medio de expresión tenía una razón sagrada, reproduciendo así un arquetipo mitológico, mostrando sus cualidades femeninas divinizadas. Estas diferencias físicas se materializaban en la deformación craneal, donde destacaron, sobre todo en la costa norte, dos tipos según la época: en forma de corazón o la deformación craneal frontal hacia atrás. Además, conocemos otros detalles corporales concretos para las mujeres de la costa norte, gracias a los restos arqueológicos como fueron el uso del labret o los tatuajes corporales como los observados en las cerámicas de Moche I y en la Dama de Cao. También hemos podido observar que el cabello femenino siempre se mantuvo largo y liso y en cuanto a la

¹³⁰Cabello de Balboa, Miguel, (1576-1586), *Miscelánea Antártica. Una Historia del Perú Antiguo*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología, Lima, 1951, págs. 364-365. Citado en Fauria i Roma, Carme, “Avances y límites del Imperio Inca en la costa norte” ..., pág.41.

vestimenta, destacaron las túnicas largas. La pintura facial también fue muy importante, durante el desarrollo de los rituales, las sacerdotisas decoraban sus rostros con motivos geométricos, cuyo significado aún no se ha descifrado. Al fallecer, la cara también se cubría de pintura, en este caso de cinabrio.

El adorno labial labret, bezote, tembetá o barbote, como símbolo de empoderamiento femenino en la costa norte¹³¹

Esta parte de la investigación surgió tras una lectura preliminar del trabajo realizado por Alana Cordy Collins sobre el labret femenino en la costa norte del Perú en el año 2000¹³². Los diferentes hallazgos arqueológicos tanto en cerámicas como en los restos óseos, muestran como este adorno labial conocido por diferentes nombres según la época y la cultura: *labret*, *bezote*, *tembetá* o *barbote*¹³³, fue utilizado por mujeres de élite como insignia de poder en un contexto de ritualidad y diferenciación social. Hemos podido comprobarlo desde la costa ecuatoriana en culturas tan antiguas como la Tolita o Jama-Coaque, hasta la costa norte del Perú en la época Mochica, Transicional, Lambayeque y Chimú. Incluso en las Crónicas del primer contacto se hace referencia a este adorno femenino para la costa norteña.

¹³¹Este acápite corresponde al trabajo presentado por esta investigadora en el VII Congreso Nacional de Historia del Perú. (Trujillo – Perú), del 8 - 11 de agosto de 2016 que será publicado próximamente en: Alvarado Escudero, Alicia “El adorno labial *Labret*, *Bezote*, *Tembetá* o *Barbote*, como símbolo de empoderamiento femenino en la costa norte del Perú”, en Claudia Rosas Lauro (Ed.). *Del hogar al espacio público. Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP (en prensa).

¹³²Cordy-Collins, Alana, “Labretted Ladies: Foreign Women in Northern Moche and Lambayeque Art”, en Moche *Art and Archaeology in Ancient Perú*, Joanne Pillsbury (Ed.), National Gallery of Art, Yale University Press, Washington, D.C. 2001, págs. 246-257.

¹³³Se han empleado multitud de términos para designar este adorno labial. Atendiendo a la época en que se cita o al lugar de donde procede, podemos clasificar los siguientes términos que son los que utilizaremos a lo largo de esta investigación: *labret* es el término americano actual utilizado para designar al pendiente labial. *Bezote* es el término utilizado por los cronistas en la época del descubrimiento para designar el adorno labial en las zonas de México y Perú. *Tembetá* es un término guaraní, en esta lengua “tembé” es labio e “Ita”, piedra. Y *barbote* que es el término colonial para designar las piezas de la armadura que se unían al casco y servían para resguardar la parte inferior de la cara, es decir, la boca, barba y mandíbulas. De todas estas definiciones junto con el estudio arqueológico y etnohistórico llevado a cabo en esta investigación, hemos desarrollado una definición concreta sobre el significado exacto del *tembetá* utilizado por las mujeres en las costas ecuatorianas y costa norte del Perú: es una pieza de madera, metal, piedra o hueso que se coloca en el labio inferior, atravesándolo mediante una perforación labial. Los labrets pueden variar en cuanto a su material, grosor, forma y decoración. En casos concretos del Ecuador, se colocaban también a los lados de la comisura de los labios y solía ser usado por estética o como distintivo social, de género o símbolo de pertenencia a un grupo determinado.

Estas dos fuentes, las arqueológicas y las etnohistóricas, han sido las consultadas para el desarrollo de esta investigación, empleando una metodología interdisciplinar que nos ha permitido aumentar el marco interpretativo de este adorno labial en el ámbito femenino.

La ruta de influencia cultural de las costas ecuatorianas-peruanas se materializó en el Periodo Intermedio Temprano cuando entre los productos de intercambio, empezaron a introducirse las figuras con atributos divinos como la *Venus de Frías* realizada en oro, perteneciente a la cultura Tolita y hallada en Piura. Consideramos que esta pieza es muy importante porque forma parte de una serie de figurillas que muestran como se extendió la creencia religiosa en una divinidad femenina a través de los territorios norcosteños. En este caso, retomamos la idea planteada anteriormente de una Diosa Madre, relacionada con la fertilidad y convertida en ancestro divinizado, que se extendió por la región de la costa norte. Como ejemplo de ello mostramos las significativas figurillas femeninas divinizadas con un *tembetá* pertenecientes a las culturas Tolita, Jama Coaque y Bahía que representan a esta Diosa Madre junto con los ceramios femeninos con este mismo ornamento en la costa norte de Perú durante el desarrollo simultáneo de Moche V (550 d. C.), hasta la época Chimú (1200 d. C.) (Anexo VI), y que se vinculan con el *Personaje Mítico Femenino* y con la madre o sacerdotisa que protege a Naylamp en la cultura Lambayecana o con mujeres músicas de la élite chimú¹³⁴.

Pero la influencia del labret como adorno de estatus social elevado, no solo se desarrolló en las costas, también se extendió hasta la sierra norte por esa “puerta del mullu”. De este contacto hemos localizado cerámicas con este adorno labial procedentes de Cajamarca en San José del Moro y en cerámicas Wari, tanto en la costa central como en la zona más meridional de la costa norte, en el castillo de Huarmey.

Fuentes arqueológicas y etnohistóricas

Para el estudio detallado de las fuentes empleadas en esta investigación se ha realizado una tabla con las 31 piezas que se han utilizado en el estudio del *tembetá* femenino en el Anexo VII. Estas piezas hoy en día pueden observarse en el Museo de Larco, Museo del Oro del Perú y el Museo Chileno de Arte Precolombino. Además, los informes del trabajo de campo en San José del Moro y en Íllimo ampliaron sustancialmente esta investigación al

¹³⁴Cordy-Collins, Alana, “Labretted Ladies: Foreign Women in Northern Moche and Lambayeque Art” ..., págs. 246-257.

encontrar en dichos yacimientos cerámicas con labret en el caso de San José del Moro y en el enterramiento de Íllimo donde una de las dos mujeres que apareció acompañando al guerrero llevaba en su rostro un labret colocado en la parte inferior de su boca. Esta señora apareció en posición flexionada en el lado derecho del personaje central¹³⁵.

Otra pieza arqueológica importante corresponde a la litera del período cultural Sicán Medio, que podemos visitar en el Museo de Oro de Lima. Esta litera destaca por la representación de seis templos con tres divinidades en cada uno de ellos con perforaciones labiales en sus rostros.

Por último, es necesario destacar las piezas de labret halladas en la región de Piura – Chira. En total 23 piezas en dos yacimientos del valle de Piura y en el cementerio de Los Órganos¹³⁶.

En el caso de las fuentes etnohistóricas, hay cuatro cronistas que hicieron mención a la perforación labial y son de gran importancia para entender porque fue un símbolo de poder femenino. El primero de ellos es Pedro Pizarro (1571), quien en su *Relación del descubrimiento y conquista en los reinos del Perú*, hablando de las mujeres Tallanes, afirmó lo siguiente:

“Las mujeres traen unos capuces vestidos que les llegan hasta los pies, tienen ellas horadados los labios junto a la barua y metidos en los agujeros unas puntas de oro y plata redondas; quítanselo y pónselo cuando quieren”¹³⁷.

Por su parte, Fray Antonio de Calancha (1638), al describir el viaje de Pizarro y Almagro en su obra *Crónica moralizadora* señaló que:

“Llegan a la tierra llamada Catames, donde se bastecieron de comidas i se consolaron de trabajos, viendo a los indios que, con clavos de oro, esmeraldas finas i perfectas turquesas adornaban los rostros”¹³⁸.

¹³⁵Martínez Fiestas, Juan José, “El guerrero de Íllimo. Un entierro Lambayeque de jerarquía Media” ..., pág. 92.

¹³⁶Iribarren Charlin, Jorge, *Notas preliminares sobre la dispersión continental de un adorno del labio en los pueblos aborígenes, el bezote, labret o tembetá*, Ed. Bartolomé Valenzuela, P., Ovalle (Chile), 1950.

¹³⁷Pizarro, Pedro, (1571), *Relación del descubrimiento y conquista en los reinos del Perú*, Cap.VII, PUCP, Lima, 1986, pág. 29.

¹³⁸Calancha, Antonio de, (1638), *Crónica Moralizadora*, en *Crónicas del Perú*, Prado Pastor, I., Ed., UNSM, Lima, 1974, pág. 228.

El tercer cronista es Garcilaso de la Vega (1609), quien, en sus *Comentarios Reales de los Incas*, mencionó lo siguiente:

“Pasó el Inca (Huayna Capac) a otra nación llamada Saramisu y desde allí a otra que llaman Passau, que está debajo de la línea equinoccial perpendicularmente; los de aquella provincia son barbarísimos sobre cuantas naciones sugetaron los Incas, no tenían dioses [...] hombres y mujeres se labran la cara con puntas de pedernal [...] vivían en los huecos de los árboles [...] no sabía labrar la tierra [...] andavan desnudos demás de traer labrados los labios por de fuera y de dentro traían la cara embixada a cuarteles de diversos colores [...] Yo los ví por mis propios ojos”¹³⁹.

Finalmente, tenemos el testimonio de Pedro Ordóñez de Cevallos (1691), quien mencionó el labret en su *Historia y Viaje del Mundo del Clérigo Agradecido don Pedro Ordóñez de Cevallos*, en el Libro II, Cap. XXXV, cuando sale Pedro Ordóñez de Cevallos del Oriente, llamado a la ciudad de Quito:

“Traía este Laipiti (Cacique) una india cargada con un cataure de su chicha de yicas [...] traía a un monstuo que era una india [...] la boca era disforme y muy panda, la barba como una paletilla y salida afuera, horadado el labio de abajo y en él un caracolí de oro a su uso y en la nariz otro [...] era una cosa de mucha estima. Había fama que en una provincia de los omaguas la parió una grandísima osa, y que sería hija de algún indio”¹⁴⁰.

Dispersión geográfica y cronológica

Este tipo de adorno es común a lo largo de todos los continentes y de todas las épocas. Desde África hasta Oceanía existen multitud de grupos humanos con decoraciones labiales, tanto hombres como mujeres. Pero es en América y más concretamente en Sudamérica, donde

¹³⁹De la Vega, Garcilaso, (1609), *Comentarios Reales de los Yncas*, Tomo II, Libro nono, Capítulo VIII: “Dioses y costumbres de la nación Manta y su reducción y la de otras bárbaras”, Emecé Editores S.A, Buenos Aires, Argentina, 1945, pág. 234. Citado en: Iribarren Charlin, Jorge. *Notas preliminares sobre la dispersión continental de un adorno del labio e los pueblos aborígenes, el bezote, labret, o tembetá...*, págs. 37-38.

¹⁴⁰Ordóñez de Cevallos, Pedro, (1691), *Historia y Viaje del Mundo del Clérigo Agradecido Don Pedro Ordóñez de Cevallo*, en *Cronistas Coloniales*, Segunda Parte, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Quito-Ecuador, 1960. [publicación online: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronistas-Coloniales-segunda-parte--0/html/00011b3c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_4.html#I_0_]

el labret se asoció a sociedades donde existió un control matriarcal, y son estas mujeres las que adornaron sus rostros con un tembetá. Siguiendo el estudio detallado de la dispersión continental del labret realizado en los años 50 por Jorge Iribarren Charlin¹⁴¹, podemos observar a continuación como casualmente estamos ante una zona geográfica concreta, en la Amazonía central colindante con el norte del Perú, Colombia y costa ecuatoriana donde también se han localizado labrets femeninos como elemento distintivo de la mujer que detentó el poder dentro de su comunidad (Figura 29).



Figura 29: Mapa de las tribus donde solo las mujeres de élite portan el labret en su rostro. Fuente: Elaboración propia con la información procedente de las informaciones recogidas en Iribarren Charlin, Jorge, *Notas preliminares sobre la dispersión continental de un adorno del labio en los pueblos aborígenes, el bezote, labret o tembetá*. (Ed.) Bartolomé Valenzuela, P., Ovalle (Chile), 1950.

En cuanto a la época de su utilización, tenemos representaciones femeninas con labret datadas desde muy temprano. Desde la época Mochica en su Fase III y IV (500 d. C. – 780 d. C.) se puede observar este adorno en las cerámicas femeninas (Anexo VII). Pero si analizamos las cerámicas de la vecina costa norte de Ecuador, se puede observar como desde el 600 a. C. en culturas como La Tolita, Jama Coaque o Bahía, existían ya estas representaciones femeninas de mujeres con labret, que han sido asociadas con las divinidades

¹⁴¹Iribarren Charlin, Jorge, *Notas preliminares sobre la dispersión continental de un adorno del labio en los pueblos aborígenes, el bezote, labret o tembetá*. Ed. Bartolomé Valenzuela, P., Ovalle (Chile), 1950.

y la maternidad. Es por tanto muy probable que la influencia de este personaje femenino asociado con el labret, tuviera su origen en el siglo VII a. C. proveniente de la costa de Ecuador y se dispersara por las costas del norte del Perú.

¿Por qué se utilizó el adorno labial?

Existen varias interpretaciones al respecto para dar respuesta a esta pregunta. La más común para explicarlo suele referirse a la utilización del labret como un mero adorno o atributo de belleza, en el caso femenino, Jorge Iribarren lo define de la siguiente manera: “Para las mujeres que usaron de estos elementos, los bezotes eran signos de estética, autoridad y respeto, con sus respectivas fiestas de iniciación y posiblemente coincidiendo con un círculo de cultura matrilineal”¹⁴².

Además, se debe tener en cuenta que, entre los arawak y caribe, fue un atributo tribal, vínculo de unión con su clan al que además se le añadió un relativo significado totémico como símbolo de virilidad, fortaleza, valentía y respeto. En el caso de las mujeres, fue parte del paso de iniciación a la pubertad vinculado con el supremo poder fecundante.

Otra de las teorías fue la estudiada por el antropólogo sueco Rafael Karsten y citada por Jorge Iribarren en su trabajo preliminar¹⁴³. Rafael Karsten consideró que el tembetá se asoció con el ocultamiento de los agujeros para impedir la entrada de los malos espíritus. Esta interpretación podría ser válida si se considera que las mujeres que lo portaban adquirieron la identidad de sacerdotisas o curanderas y podrían haber utilizado este adorno labial como elemento de protección en el momento del ritual de sanación o contra los malos espíritus que alteraban el equilibrio y la tranquilidad del grupo.

En el mundo azteca, las perforaciones fueron interpretadas como un elemento de autoridad y nobleza, mediante un concepto de soberano refundido con preceptos divinos al igual que podría suceder en el mundo incaico según describió Sarmiento de Gamboa en *Historia de los Incas* (1572). En este texto, explicó como al Inca Sinchi Rocca “le horadaron las orejas, al cual acto llaman *huarachico*, que es la insignia de su caballería y nobleza como privilegio o solar conocido entre nosotros”¹⁴⁴.

¹⁴²Iribarren Charlin, Jorge, *Notas preliminares sobre la dispersión continental de un adorno del labio en los pueblos aborígenes, el bezote, labret o tembetá...*, págs. 5 – 6.

¹⁴³Ibid.

¹⁴⁴Sarmiento de Gamboa, Pedro, (1572), *Historia de los Incas*, Biblioteca de Viajeros Hispánicos 4, Ediciones Polifemo, Madrid, 1988, pág. 58.

Por tanto, las perforaciones faciales en el Perú Antiguo fueron consideradas una insignia de poder, una diferenciación social para la élite indígena y, por tanto, no es de extrañar que, en el caso de la costa norte del Perú y sur de Ecuador, la perforación labial femenina tuviera el mismo significado.

¿Quiénes fueron las mujeres que lo utilizaban?

Tras el análisis comparativo de las variables culturales que existieron en el uso del labret (Anexo VIII), llegamos a la conclusión de que las mujeres que adornaban sus rostros con el tembetá no eran gentes del común, sino que se relacionaban con roles determinantes y muy vinculados con la divinidad. De esta manera hemos podido tipificar cinco tipos de roles en los que aparecen estas mujeres con el labret bajo su labio:

En primer lugar, el labret se identificó con una Diosa Madre o Diosa de la Fertilidad, que apareció principalmente asociada con este rol en las primeras cerámicas de representaciones femeninas con labret, es decir las de la costa norte de Ecuador: cultura Tolita, Jama-Coaque y Bahía (Anexo VII – Figuras de la 1 a la 5). Se interpreta como una Diosa Madre o Diosa de la Fertilidad porque en muchas representaciones aparece cargando un niño al que está amamantando y por la posición de sus manos y su cuerpo, con los brazos separados y los puños cerrados hacia afuera, posición divinizada, como pudimos ver en la pintura mural del Dios Degollador en la tumba de la Dama de Cao (Figura 13). Pero, además es importante tener en cuenta para esta interpretación de divinidad, la litera de Sicán, donde podemos observar como la decoración que acompaña la parte trasera tiene un especial significado para la interpretación del valor simbólico y divinizado del labret. Los tres personajes que aparecen debajo de cada uno de los seis templos tienen perforadas las orejas y el labio en la parte inferior, donde posiblemente se habría incrustado alguna piedra que con el paso del tiempo se ha perdido. Pero lo importante es que estos personajes aparecen bajo un templo, por lo tanto son seres divinizados y además, se representan con una serie de elementos deificados de la cultura Lambayeque que hemos podido observar en la iconografía y en los elementos del ajuar que acompañaban al enterramiento de la sacerdotisa de Chornancap, como son los estandartes, el faldellín, el templo con seis elementos circulares en la parte superior que representarían la luna, los vasos alargados y el cinabrio en la cara de los personajes al igual que aparece también en la cara de la mujer con el labret el enterramiento

de Íllimo. Por tanto, aunque no podemos afirmar que los personajes representados en la litera sean femeninos, sí podemos concluir que adquieren un rol social divinizado y que, por tanto, el tembetá en estos personajes está cargado de un simbolismo de sacralidad y poder.

En segundo lugar, la mujer que portó el labret se asoció con el rol de sacerdotisa como alter ego de la Diosa Madre en los rituales, por eso las piezas se asocian con las dos funciones, divina y humana-sacerdotisa. Esta interpretación es válida desde las piezas de la costa ecuatoriana hasta el Periodo Transicional en la costa norte del Perú. Es decir, las cerámicas y las piezas encontradas con labret asociadas a un rol femenino de sacerdotisa, corresponden con las piezas estudiadas de la cultura La Tolita, Jama-Coaque, Bahía, Mochica y Transicional (Anexo VII – Figuras de la 1 a la 18). Y se asocia con el rol de sacerdotisa por el contexto en el que aparece, en el caso de la cultura Mochica y Transicional se localizaron en las tumbas de las sacerdotisas de San José del Moro, identificadas con el Personaje C de la iconografía Mochica, que además destaca en algunas de sus representaciones por la posición de ritualidad que adquiere principalmente con sus manos, con los puños cerrados hacia fuera y levemente elevados hacia adelante (Figura 30) y que se puede ver anteriormente en la cultura Jama-Coaque (Figura 31), al igual que vimos anteriormente en el caso de la Diosa Madre:



Figura 30: Sacerdotisa Mochica. Fuente: Dibujo perteneciente a la Figura 147 en Hocquenghem, Anne Marie, *Iconografía Mochica*, Pontificia Católica del Perú Fondo Editorial, Lima, Perú, 1987.



Figura 31: Cerámica perteneciente a la cultura ecuatoriana Jama- Coaque. Fuente: Gardiner Museum Toronto (Canadá). Pieza: G83.1.200.

En tercer lugar, se emplearía bajo el rol de chamana o curandera. En este caso, esta interpretación va asociada a la misma que la anterior, puesto que el rol de sacerdotisa y chamana para el mundo Mochica y Transicional fue el mismo. En las tumbas de las sacerdotisas de San José del Moro, se han encontrado mesas con todos los elementos para una actividad chamánica que también correspondería a la propia sacerdotisa.

En cuarto lugar, destaca la asociación del labret con la música y más concretamente con el uso de los tambores y tamborinos. Desde Moche V hasta la cultura Chimú, aparecen representaciones de mujeres con labret, que tocan diferentes tipos de tambores. En la época Mochica fueron tambores con forma de reloj de arena que se colocaban las mujeres debajo del brazo y se apoyaban en la cadera, mientras que para la época Chimú el tambor cambió, fue más bien un tamborino o pandereta que colocaban delante del pecho y sujetaban con sus manos. Por lo tanto, estas mujeres con el adorno facial podrían ser músicas con algún papel decisivo en los rituales (Anexo VII – Figuras 14, 15, 16, 19, 20, 21, 23, 25, 29, 30 y 31). Pero no solo en la costa norte aparece la mujer de élite relacionada con la divinidad tocando el tambor, en el mundo incaico, la Coya también fue parte activa en el desarrollo musical de los rituales, ella fue la encargada de tocar el tambor, a la vez que repartía las copas con la bebida sagrada, la chicha, al igual que veíamos a la divinidad C femenina Mochica, entregando la

copa con la sangre de los sacrificados a la divinidad A. Es curioso como esta acción de “dar de beber” también aparece recogida por los cronistas cuando describen el primer contacto con las *Capullanas*, como veremos en el capítulo siguiente. A continuación, se puede observar la gran semejanza de esta acción entre el Personaje C Mochica (Figura 32) y la Coya representada por Fray Diego de Ocaña (Figura 33) en el siglo XVII:



Figura 32: Personaje C Mochica. Fuente: Dibujo de McClelland. Donnan, Christopher y Castillo B., Luis Jaime, “Excavaciones de tumbas de sacerdotisas Moche en San José del Moro” ..., pág. 423.



Figura 33: Coya. Fuente: Dibujo de Ocaña, Fray Diego de, (siglo XVII), *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, Edición Crítica, Introducción y notas de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, Publicaciones del Centro de Estudios Indianos (CEI) Biblioteca Indiana, 2010, pág. 113.

Pablo José de Arriaga, en su *Crónica Extirpación de las idolatrías del Pirú* (1621), describió los siguientes hechos en cuanto al uso de los tamborinos como instrumento que se relacionó directamente con el papel activo de las mujeres:

“instrumentos con que convocaban a las fiestas; grande suma de tamborinos, muy bien hechos, que apenas hay mujer que no traiga el suyo para los taquies y bailes, pues la multitud de cunas muy bien labradas de los pueblos de los llanos” [...] “en todas ellas (las fiestas) hay ayunos y confesiones y acabadas, beben, bailan, y cantan, y danzan, y las mujeres tocan sus tamborines, y todas los tienen”¹⁴⁵.

Por último, destaca el rol de madre protectora cuidando de su hijo como podemos ver en las primeras culturas de Ecuador (Anexo VII – Figura 5). Pero destaca aún más en la cultura Lambayeque en el Huaco Rey, cuando la divinidad masculina aparece acompañada de dos mujeres con labret, que lo acompañan y protegen al igual que se repite en la Huaca de Loro de

¹⁴⁵Arriaga, Pablo José de, (1621), *Extirpación de las Idolatrías en el Perú*, Francisco Esteve Barba (Ed.), *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX, Madrid, 1968, págs. 200 -213.

Sicán, y más concretamente en la tumba del Guerrero de Íllimo, donde la mujer que se encontró en el lado derecho de la tumba, apareció con un tembetá colocado en su rostro. Además, en la Huaca de las Ventanas de Sicán también se halló una de las cerámicas de mujer con labret que toca un tamborino. Por tanto, este adorno labial en la cultura Lambayeque parece que retoma el valor de madre protectora o curandera que cuida y protege a su hijo¹⁴⁶. (Anexo VII – Figuras 24, 26, 27 y 28).

Deformación craneal asociada al labret

Una vez hecho el análisis de todas las piezas localizadas hasta el momento de representaciones femeninas con el adorno labial, es llamativo como este personaje femenino que se repite a lo largo de diferentes culturas, también se caracterizó por una deformación craneal en forma de corazón que le acompañó a lo largo del tiempo. Desde las primeras culturas ecuatorianas, se puede observar como el cráneo femenino va adquiriendo esta forma, en la cultura Jama- Coaque (Anexo VII- Figura 3) es curioso como el tocado que porta es muy parecido al que hemos localizado en algunas piezas teotihuacanas de la fase Xolalpán (350-650 d. C.), que posteriormente se fue adaptando en la cultura Mochica (Anexo VII – Figuras 6, 8, 10, 12, 13, 17, 18, 19, 20 y 21). Este tipo de deformación también lo encontramos en la cultura Paracas asociado a mujeres de élite (Figura 34).

¹⁴⁶Imagen tomada de Cordy- Collins, Alana, “Labretted Ladies: Foreign Women in Northern Moche and Lambayeque Art” ..., págs. 246-257.



Figura 34: Esquema de la deformación craneal en forma de corazón en las diferentes culturas prehispánicas. Fuente: Elaboración propia con la información procedente de la investigación llevada a cabo en Alvarado Escudero, Alicia, “El adorno labial *Labret*, *Bezote*, *Tembetá* o *Barbote*, como símbolo de empoderamiento femenino en la costa norte del Perú”, VII Congreso de Historia Nacional del Perú. (Trujillo – Perú), del 8 - 11 de agosto de 2016.

En conclusión, consideramos que el labret tuvo un uso extendido como símbolo de poder para personajes de rango femeninos, cuya influencia o tradición provino desde la costa de Ecuador y posiblemente a su vez, llegó desde Centroamérica y se extendió por la costa norte de Sudamérica y la Amazonía brasileña, casualmente donde las Crónicas y los restos arqueológicos destacaron una preponderancia femenina en el ejercicio del poder durante la época Precolombina.

El labret en la costa norte de Perú se asoció a un elemento de empoderamiento femenino, al ser llevado por mujeres divinizadas o con un rol determinante como sacerdotisas, matronas o cuidadoras de los gobernantes. Desde el 350 al 850 d. C. este personaje femenino se caracterizó por llevar el labret, una deformación craneal en forma de corazón o un tocado que cubrió su cabeza cuyo origen pudo provenir de Centroamérica, asociadas con la cultura Teotihuacana. Asimismo, pudo representar a una Mujer divinizada o adquirir el rol de sacerdotisa suprema que posteriormente observamos en la litera de Sicán.

Se asoció, además, con la maternidad como veíamos en la cultura Bahía donde apareció representada amamantando a un infante, o en la etapa Transicional y Lambayecana donde se muestra con un niño en brazos o como protectora del gobernante en el Huaco Rey y en el entierro del guerrero de Íllimo. En la época Chimú siguió vinculándose con la maternidad y el infante apareció cargado a sus espaldas.

Destaca su asociación con la música desde Moche V hasta Chimú, donde las cerámicas estudiadas para estas dos culturas, corresponden a mujeres con el adorno labial que en una primera fase Mochica cargan un tambor en forma de reloj de arena y en la época Chimú, una especie de pandero o pandereta.

1.3.2. Atributos externos: “metáforas de poder”

Los diferentes adornos materiales que se repiten tanto en la iconografía como en los yacimientos arqueológicos, son artefactos específicos en forma de atributos que simbolizan la conexión entre el mundo sagrado y el terrenal, son según la expresión de Tamara Bray “metáforas de poder”¹⁴⁷, con un papel mediador y funcional entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Por lo tanto, estas piezas están dotadas de un valor especial que se conoce como *Camac*¹⁴⁸, definido por Carole Fraresso como “el soplo vital que anima los objetos de culto o las joyas que tienen una identidad peculiar [...] los adornos corporales se convertían así en ostentaciones visibles de los poderes sensoriales de las clases dirigentes”¹⁴⁹.

El vestido es el elemento principal para poder identificar a las mujeres de élite en el Periodo Prehispánico. Tanto en la cultura Mochica, Lambayeque, Wari o Chimú, la mujer fue representada por el vestido, ya fuese largo hasta los pies como podemos observar en las cerámicas Mochica o por encima de los tobillos como el que portó la Dama de Cao en el

¹⁴⁷Bray, Tamara, “Las dimensiones Simbólicas del Poder dentro del Imperio Inca”, en *Lenguajes visuales de los Incas*, Paola González y Tamara Bray (Eds.), Oxford- British Archeological Reports, 2007, págs. 13-19.

¹⁴⁸Para otros autores *Camac* era la divinidad o huaca que poseía y envía la fuerza vital, el *camaquen* era la potencia en sí y el receptor fue el conjunto del grupo étnico, pero este proceso se realizaba a través del mediador entre la divinidad y los integrantes del grupo: el Curaca, el *camasca*. Véase Martínez, José Luis, “Kurakas, rituales e insignias: una proposición”, *Histórica*, Vol.XII, Nº1, 1998, pág. 63.

¹⁴⁹Fraresso, Carole, “Vestidos de dioses: oro y plata en el Antiguo Perú”, en *El Arte Mochica del Antiguo Perú. Oro, Mitos y Rituales*, Obra Social La Caixa Ed., Barcelona, 2015, pág. 45.

momento de su enterramiento. Al igual que el vestido que apareció en las representaciones del *Personaje Mítico Femenino*.

El cabello es otro elemento principal para definir el género y el rol social de la mujer andina. Tanto el cabello largo suelto como trenzado, son peinados emblemáticos entre las mujeres de élite de la costa norte, las trenzas corresponden únicamente al género femenino con un alto significado religioso.

La pintura facial y corporal tuvo una mayor importancia en las primeras fases Mochica en el caso de las sacerdotisas con velo como vimos anteriormente. Estas pinturas estuvieron cargadas de símbolos emblemáticos que probablemente las identificaron con la pertenencia a algún grupo de parentesco concreto. Además, tanto las pinturas como los tatuajes corporales que se aprecian en los brazos y pies de la Dama de Cao, representaron elementos marinos, lunares y animales como la araña, el cangrejo o la serpiente, no dejando duda de su conexión con el mar, espacio de la Diosa Madre y de la fertilidad.

Los tocados, diademas pectorales, pulseras y aretes realizados la mayoría en oro, planta, bronce y concha marina, fueron artefactos trabajados al detalle, por artesanos especializados y de una calidad suprema, cuya función fue enviar un mensaje de poder y riqueza que disfrutó este personaje, además de su asociación con objetos divinos representado así en la persona que los porta, el “alter ego divino” femenino en este caso.

Existen otros objetos que se vincularon con la participación activa en los ritos, como son los vasos que encontramos en la tumba de la sacerdotisa de Chornancap o las copas de las sacerdotisas de San José del Moro que gozaron de una gran importancia en el desarrollo del ritual puesto que la sacerdotisa entregaba esta copa a la divinidad A del panteón Mochica, y en ella se presentaba la sangre de los sacrificados como ofrenda.

Los instrumentos musicales que más se asocian a los contextos femeninos estudiados anteriormente son los tambores o tamborinos como se pueden observar en las cerámicas Mochica y Chimú¹⁵⁰, y las flautas que aparecen en las tumbas de San José del Moro o anteriormente en las tumbas de Caral.

Especial significación tiene el spondylus, que fue la concha marina por excelencia, de color rojizo y espinoso, se localiza en aguas cálidas de las costas ecuatorianas y se consideraba un bien de prestigio por su alto valor religioso y simbólico. Ya aparecía representada en el arte Chavín en 1000 a. C., Izumi Shimada ha interpretado que esta concha

¹⁵⁰Véase Anexo VII.

podría haber sido aceptada como una fuente de vida, llevando y dando líquidos (agua, semen o sangre) y su importancia puede derivar en la similitud con la carne y la vagina femenina¹⁵¹. Durante la época Mochica y Lambayeque adquiere un gran valor ceremonial para los rituales de enterramiento y se derramaba con el paso de las personas más importantes¹⁵². Además, el “mullu” se consideraba como el alimento sagrado de los dioses.

Por último, la litera como elemento para transportar a la élite, aparece representada en la iconografía Mochica. Fue un símbolo de distinción social. La mujer que se transportaba en litera durante los rituales también iba acompañada por su séquito. Destacamos nuevamente la litera de Lambayeque por su belleza e importancia iconográfica.

1.3.3. Elementos iconográficos representativos

Como elementos representativos del estatus social de estas mujeres, destacamos a continuación los iconos que aparecen junto a ellas cargados de simbolismo que evidencian la vinculación entre el medio que les rodea (animales marinos y la ola marina) y la divinidad femenina.

1.3.3.1. Animales marinos

En las representaciones Mochica se observan animales marinos antropomorfizados, que podrían ser individuos dotados de un poder especial para entrar en el mundo sobrenatural gracias al control de la pesca del “ser borracho”¹⁵³, o podrían ser, según la interpretación de Bernard Lavallé, seres sobrenaturales¹⁵⁴. Estos animales marinos, tienen una relevancia especial en las representaciones iconográficas femeninas, como en el *Personaje Mítico Femenino*¹⁵⁵, este personaje muestra como la sacerdotisa aparece con un Strombus en la mano o con un cinturón serpentino bicéfalo de un claro matiz sobrenatural que le relaciona con el Dios Mochica de las aguas, y lo que es más relevante, aparece en escenas de navegación,

¹⁵¹Shimada, Izumi, *Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú...*, pág. 157.

¹⁵²Wester la Torre, Carlos Eduardo, “Chornancap: trono, residencia y sepultura para una Sacerdotisa de la cultura Lambayeque” ..., pág. 76.

¹⁵³Se conoce con este nombre al pez *ichthyoollyeino* tóxico, por su fuerte poder alucinógeno, cuya cabeza contiene veneno que provoca mareos, pérdida del equilibrio, falta de coordinación, alucinaciones y depresión mental.

¹⁵⁴Para el debate en cuestión entre Bourget y Lavallé, véase Bourget, Steve, “El mar y la muerte en la iconografía Moche” ..., pág. 433.

¹⁵⁵Holmquist, Ulla, “El personaje Mítico Femenino de la Iconografía Mochica”, Memoria para obtener el grado de Bachillerato en Humanidades con mención en Arqueología, Pontificia Universidad Católica de Perú, 1992.

sobre una balsa de totora o pescando, lo que podría representar a un personaje de élite femenino¹⁵⁶ que en la vida real entra en contacto con el mundo espiritual al realizar el ritual de la pesca o al trasladar los cautivos a una isla en un momento determinado, provocando una transformación mágica entre la vida y la entrada al mundo marino oscuro y profundo, al tomar alucinógenos directamente relacionados con el mar, como es este tipo de pez u otro tipo de alucinógenos como el cactus San Pedro.

Otro animal destacado es el cangrejo, animal acuático que está muy relacionado con las arañas y con la representación del Dios Degollador. Las arañas también fueron animales importantes por su utilización en la práctica adivinatoria llevada a cabo por las “ministras”¹⁵⁷ o adivinas¹⁵⁸.

Este animal suele ir asociado al que es sin lugar a dudas el animal más importante en las representaciones asociadas al mar y la feminidad: la serpiente¹⁵⁹, en los relieves y murales de la Huaca de la Luna y en el Brujo, donde se encontró el enterramiento de la Dama de Cao, gobernante Mochica que decoró sus antebrazos manos y pies con tatuajes de serpientes, arañas, jaguares y figuras geométricas. Este hallazgo refuerza la tesis según la cual ella se dedicaba también a actividades altamente espirituales, oficio que estaba vinculado al poder político-religioso femenino ¹⁶⁰.

¹⁵⁶El *Personaje Mítico Femenino* como dijimos anteriormente, se relaciona con la mujer sacerdotisa encontrada en la tumba de cámara M-U41, en el yacimiento de San José del Moro. Véase: Castillo Butters, Luis Jaime y Rengifo Chunga, Carlos E. “Identidades Funerarias Femeninas y poder Ideológicos en las Sociedades Mochicas”, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2008.

¹⁵⁷El visitador Rodrigo Hernández Príncipe realizó una visita en el pueblo de Recuay en 1622, en aquella visita mencionó a las mujeres sacerdotisas a quienes llamó “ministras”. Rostworowski, María, *Ensayos de Historia andina II, Pampas de Nasca, género y hechicería...*, pág. 45.

¹⁵⁸Esta tradición de leer el futuro en las arañas, apunta María Rostworowski en *Ensayos de Historia andina II, Pampas de Nasca, género y hechicería...*, pág. 45, que era costumbre muy antigua entre los pueblos costeros, haciendo alusión a la visita realizada por Rodrigo Hernández Príncipe en 1622, por lo tanto, las “ministras” del siglo XVII mantienen la tradición de sus ancestras sacerdotisas. Es posible que estos cargos se heredasen de madre a hija.

¹⁵⁹En la ideología Mochica, el cangrejo y la araña presentan una simbiosis en las representaciones zoomorfas del Dios Degollador, pero, además, junto con la serpiente, son animales que se vinculan con la fertilidad de la tierra y el agua.

¹⁶⁰Vásquez Sánchez, Víctor F.; Franco Jordán, Régulo; Rosales Tham, Teresa; Rey Fraile, Isabel; Tormo Cifuentes, Laura; Álvarez Dorda, Beatriz, “Estudio microquímico mediante mebeds (análisis de energía dispersiva por Rayos X) del pigmento utilizado en el tatuaje de la Señora de Cao” ..., págs. 1-17.

La serpiente simboliza el cambio constante entre la fecundidad y la destrucción tanto en el mundo animal como en el mundo vegetal¹⁶¹, forma parte de la triada de animales más importantes que representan cada plano del mundo en la cosmovisión andina, de tal forma que el mundo de los dioses, el de arriba o *Hanan Pacha* se simboliza con un ave; la tierra, el mundo de los seres vivos o el *Kay Pacha* con un Felino; y el mundo de los muertos y ancestros, el subterráneo, el mundo de abajo o *Uku Pacha* se relaciona con la serpiente, tanto en su forma de boa como de culebra o anaconda. Esta última es para las poblaciones de la selva tropical, un animal considerado como gobernante de los espacios acuáticos, de ahí su vinculación con el culto al agua¹⁶², debido a que nadan muy bien, son buenas trepadoras, pero además tienen dos características muy importantes: pueden adoptar forma de espiral, lo que representaría el mundo cíclico en la ideología andina, y mudan su piel cada cierto tiempo, representando la regeneración constante de la vida, como sucede en el interior de la tierra y en el vientre materno.

En la mitología andina, el *Amaru* es este animal serpentino bicéfalo que se observa en los cinturones de las divinidades mencionadas anteriormente, dotado de atributos sobrenaturales; su cuerpo aparece representado con cabeza de felino y círculos corporales, interpretados como símbolos de agua¹⁶³. Por tanto, la relación entre la serpiente, *Amaru* y la Dama de Cao representa su identidad como sacerdotisa y curandera a lo largo de su gobierno.

Es en ese momento, con la entrada a un mundo que no todos pueden visitar, donde la sacerdotisa es considerada un ente sobrenatural con un gran poder ideológico sobre la población. Y de este modo dejan constancia de ese poder sobrenatural que les vincula con las profundidades marinas, recogido en los restos arqueológicos, en sus tumbas y en su atuendo, e incluso en su propia piel.

1.3.3.2. La ola marina y las sacerdotisas

La ola es el elemento iconográfico de representación por excelencia a lo largo de todo el litoral andino. Su origen se remonta a épocas milenarias, apareciendo en los tejidos del Período Inicial en Huaca Prieta. Durante el Formativo toma un cariz más marcado como

¹⁶¹Engl, Lieselotte, “La aparición del sol al joven Inca Pachacutec en la fuente Susurpuquito. Comparación de sus elementos míticos con figuras parecidas en cerámicas y tejidos de Nazca y Paracas”, *Revista Española de antropología americana*, N°5, Madrid, 1970, pág. 129.

¹⁶²Millones, Luis, “Animales Míticos del Mundo Andino”, en *El arte Mochica del Antiguo Perú. Oro, Mitos y Rituales*, Obra Social La Caixa, Ed., Barcelona, 2015, págs. 35-43.

¹⁶³Millones, Luis, “Animales Míticos del Mundo Andino” ..., pág. 74.

fuerza sobrenatural de las aguas, apareciendo representada coronando la cabeza de dos de los animales sacralizados más importante dentro del mundo andino como son el jaguar y el águila. Los ejemplos más excepcionales de esta compleja iconografía se pueden observar en el Lanzón de Chavín de Huantar o la Estela Raimondi.

Todas estas representaciones marinas son formas decorativas que inspiran la fuerza de la naturaleza, fuerza que los sacerdotes y sacerdotisas adquieren en su persona, tras adornarse con estos elementos representativos en sus tocados, adornos corporales, tatuajes o vestimenta. Y el mejor ejemplo de ello se puede observar en la cultura Mochica, al analizar los fragmentos de pintura mural encontrados en los cuatro muros de la cámara funeraria de la tumba 1 en La Mina¹⁶⁴, donde domina el “símbolo del mar”¹⁶⁵ compuesto por dos olas que a partir de un eje central toman direcciones opuestas, rematando cada una de ellas en una cabeza de serpiente y una cresta dentada en todo en el lomo de ambas. Este elemento iconográfico se puede asociar al tocado que porta la sacerdotisa Mochica, o el Personaje C en la escena del sacrificio, en el cual se desprenden a los lados dos elementos semicirculares que acaban en cabezas serpentinas con una forma muy similar a la de la ola hallada en los murales de La Mina.

La cresta dentada corresponde al símbolo escalonado que aparece relacionado constantemente con la ola y que se ha interpretado como la simbolización del poder asociado a templos o palacios¹⁶⁶. De tal manera que se puede observar una relación entre el elemento marino en forma de olas, el poder político representado con el templo o palacio, y la divinidad femenina que lo porta en su tocado. Además, en la cultura de Lambayeque, la ola se convirtió en un elemento de identidad femenino para la *Deidad Suprema femenina* que aparece durante el Lambayeque Medio y Tardío entre los siglos IX al XIII d. C., revelando así, la importancia de la mujer en la cosmovisión de Sicán¹⁶⁷.

Podría considerarse de este modo, que las mujeres sacerdotisas de la costa norte, encontradas en San José del Moro, en la Huaca de Cao o en Chornancap son mujeres divinizadas, con una identidad sacerdotal que podría sustentarse en una relación directa entre

¹⁶⁴Narváez, Alfredo, “La Mina: una tumba Moche I en el valle de Jequetepeque”, *Moche: propuestas y perspectivas, Actas del Primer coloquio sobre la cultura Moche* (Trujillo, 12 al 16 de abril de 1993), en Santiago Uceda y Elías Mujica (Ed.), Travaux de L'Institut Français d'études Andines, N°79, Lima, 1994.

¹⁶⁵Rostworowski, María, “Urpayhuachac y el 'símbolo del mar’” ..., págs.13-22.

¹⁶⁶Campana, Cristóbal, *Chan Chan del Chimo...*, pág. 374.

¹⁶⁷Wester la Torre, Carlos Eduardo, “Chornancap: trono, residencia y sepultura para una Sacerdotisa de la cultura Lambayeque” ..., pág. 34.

su género femenino y la influencia del mar al estar identificado como espacio femenino sagrado a lo largo de todo el Periodo Prehispánico puesto que como podemos ver en la mitología incaica, también existieron sacerdotisas destinadas al culto de las aguas. Para concluir con esta idea, es importante añadir uno de los ejemplos más destacados que queda recogido por Pedro Pizarro y Bernabé Cobo al hablar del culto a unos de los principales ríos andinos del Cuzco, Apurímac, considerado una diosa, cuyo santuario estaba dirigido por una mujer de la nobleza incaica, su sacerdotisa Asarpay, quien fue recogida en las Crónicas al quitarse la vida saltando al río Apurima desde las alturas donde se encontraba su templo, porque “prefirió retornar a su diosa-río antes que ver la profanación del templo en manos del ejército hispano”¹⁶⁸.

1.4. Conclusiones

A lo largo de este capítulo, se ha querido demostrar que el origen del empoderamiento femenino en la costa norte de Perú surgió en las costas ecuatorianas durante el Período Formativo, expandiéndose hasta las costas centrales de Perú y la sierra y selva norperuana. La legitimación de este poder se sustentó en la descendencia directa de la Diosa Madre ancestral o Diosa de la fertilidad cuya representación se materializó en el mar y los animales marinos, que dotaron a las sacerdotisas de unos poderes sensoriales especiales que les permitieron curar a los enfermos, atender partos y ser las intermediarias entre el pueblo y la divinidad ancestral. Esta, fue es la madre primigenia de la que heredarían todo su poder de madres a hijas mediante la descendencia femenina.

Su culto creó una veneración e identidad colectiva que se reforzó durante la época Mochica, donde los centros ceremoniales o religiosos regidos por jefes o jefas vinculadas con la divinidad, reforzó los curacazgos femeninos en la costa norte. Las sacerdotisas, alter ego de la Diosa Madre, tomaron un mayor protagonismos a partir de Moche Tardío, cuando aparecieron representadas por el *Personaje Mítico Femenino* y posteriormente alcanzó su cenit con el desarrollo de la cultura Lambayecana, porque aunque las fuentes nos relatan el viaje de Naylamp como héroe fundador y personaje indiscutible de todo el desarrollo mitológico y cultural lambayecano, la arqueología de los últimos años nos enseña un poder fáctico femenino, como en la tumba de la sacerdotisa de Chornancap, que no solo fue

¹⁶⁸Silverblatt, Irene, *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y Coloniales*, Centro de estudios regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1990, pág. 36.

sacerdotisa, sino que asumió el rol de divinidad ancestral y fue enterrada con los honores correspondientes a este estatus. Las sacerdotisas desempeñaron un papel muy activo en los rituales detentando un poder religioso, social y político que sentó las bases para el desarrollo de los futuros cacicazgos de la costa norte.

Por otra parte, se ha mostrado como el empoderamiento femenino no desapareció con la llegada de las nuevas oleadas culturales, en el caso Wari, el mausoleo de Huarmey deja claro que estas mujeres fueron parte de un linaje de poder y tuvieron acceso a grandes riquezas lo que les colocó en una primera posición de control social.

Durante el dominio Chimú, no solo se tuvo como referencia suprema a una Diosa femenina, la Luna, sino que además se respetó y se veneró a la sacerdotisa lambayecana de Chornancap, como se ha podido observar al encontrarse cerámicas chimúes ofrendadas a esta sacerdotisa divinizada. Pero además contamos con dos grandes enterramientos en Túcume y Farfán, pertenecientes a la élite femenina de Chimú, por lo tanto, consideramos que es un error pensar que, a partir de la presencia Chimú en las costas del norte peruano, las mujeres quedaron alejadas del ejercicio del poder.

Al igual que con la última conquista prehispánica, los Incas, no separaron a las mujeres del ejercicio político y de un control social por medio de la ritualidad que impregnada cada acto de la vida cotidiana, como veremos en el capítulo 2 a través de las Crónicas de Indias. Hemos podido demostrar en esta investigación mediante el uso de las fuentes arqueología y etnohistóricas, que los Incas respetaron las estructuras de poder existentes en los pueblos dominados (como en el caso de los Cañaris, por ejemplo), siempre y cuando los nuevos conquistados aceptasen las nuevas normas impuestas por el Tahuantinsuyo.

Por lo tanto, cuando los españoles llegaron a las costas más septentrionales, la mujer seguía siendo parte indisoluble de la élite político-religiosa que dominaba los grupos étnicos desde el Formativo, no sin haber sido sometidas a varias reformulaciones simbólicas debido a las oleadas conquistadoras Chimú e Inca.

CAPITULO 2. EL PRIMER CONTACTO HISPANO ANDINO EN LA COSTA NORTE

La presencia española en las costas norteñas comenzó en el año 1522 con Pascual de Andagoya y sus viajes de exploración por el Pacífico sur. Las visitas a las costas septentrionales empezaron a ser más constantes desde 1524 con Pizarro al mando, quien estableció el primer contacto con la “Confederación de Mercaderes” en 1526. Al año siguiente, otra expedición nuevamente bajo el mando de Pizarro recorrió el Golfo de Guayaquil visualizando por primera vez una ciudad Inca: Tumbes¹⁶⁹.

Los primeros cronistas nos informan sobre las poblaciones costeñas desconocidas hasta el momento y su dedicación a la pesca, agricultura y comercio. Relataron como conocían y trabajaban el oro, la plata y las piedras preciosas como las esmeraldas, tan codiciadas por los conquistadores. Pero no solo eso, en sus escritos nos describieron a mujeres gobernadoras de sus propios cacicazgos, bajo el gran asombro que supuso para la mentalidad española de la recién inaugurada Edad Moderna, donde la mujer fue recluida en el espacio privado de sus hogares.

A lo largo de este capítulo vamos a estudiar las Crónicas de Indias y su visión femenina en la época del Descubrimiento mediante el análisis de los tres discursos que sirvieron durante siglos para justificar la dominación masculina sobre la femenina. Nos referimos a los Discursos Teológico, Científico y Jurídico. De tal forma que comenzamos con un análisis sobre las relaciones de género entre el Medievo y la Modernidad europea, para posteriormente entrar de lleno en el estudio de las Crónicas de Indias, junto con toda su complejidad, distorsión e importancia histórica para redescubrir a la mujer de élite indígena a través de estos valiosísimos documentos. Las representaciones de género en estos escritos se circunscriben a dos tipos de mujeres nativas: la mujer en el Tahuantinsuyo y nuestro objeto de estudio, Las *Capullanas*, Cacicas y Señoras de la costa norte.

Cerraremos este capítulo con el análisis comparativo entre las fuentes arqueológicas y las fuentes etnohistóricas que desvelan la vinculación existente entre las sacerdotisas del Periodo Prehispánico y las mujeres del primer contacto, las Cacicas que encontramos en los documentos coloniales de los archivos desde el primer contacto. Por último, analizamos el primer impacto colonial en las costumbres indígenas de la costa norte del Perú.

¹⁶⁹Fauria i Roma, Carme, “Avances y límites del Imperio Inca en la costa norte” ..., págs. 47-48.

2.1. La visión de la mujer y las relaciones de género en la España del siglo XVI

Cuando se aborda el tema de la feminidad en la época del contacto¹⁷⁰, hay que situarse en su contexto histórico de tradición medieval y rasgos renacentistas para poder entender cual fue la identidad que correspondió al género femenino y cual al género masculino. Estamos ante unas fechas claves en la Historia Universal, puesto que fue en esta misma época, cuando se descubrió un nuevo continente que amplió tanto los conocimientos sobre las dimensiones del espacio geográfico, como al número de poblaciones que ocupaban dicho territorio, dentro de las cuales las mujeres se multiplicaron bajo diferentes etnias (blancas, criollas, indígenas, mestizas, negras, etc.), siendo cada vez más “visibles” en los escritos de los pensadores y estudiosos de la época.

El Renacimiento fue un período de cambios en las relaciones de género, se puede considerar el punto de origen de la representación de la feminidad, en esta época se otorga una mayor importancia a la diferenciación entre hombres y mujeres en cuanto a la vestimenta, apariencia y comportamiento. Los gestos que hiciera una dama tenían que reflejar la delicadeza y ternura representativa de su género, frente a la energía grotesca de su contrapartida masculina¹⁷¹. Castiglione (1528) lo describe de esta forma en su Tercer Libro, *El Cortesano*:

“Sostengo que una mujer no debería parecerse en absoluto a un hombre en su modo de andar, sus maneras, sus palabras, sus gestos y su porte. Y así como es muy adecuado que un hombre despliegue una cierta masculinidad robusta y lozana, así también es bueno que una mujer tenga una cierta ternura suave y delicada, con aire de dulzura femenina en cada uno de sus movimientos”¹⁷².

La monarquía española en la Edad Moderna, contó con tan solo 17 reinas, entre las cuales solo dos de ellas fueron “reinas propietarias”¹⁷³, es decir por derecho propio, Isabel I (1451-1504) y su hija Juana I (1479-1555). Isabel I llegó al poder tras la muerte de su hermano Enrique IV, en un marco legislativo castellano que permitió a las mujeres suceder en

¹⁷⁰Sobre esta cuestión véase Alvarado Escudero, Alicia, “El concepto de feminidad en la época del descubrimiento de América”, VII Congreso virtual sobre Historia de las mujeres, (del 15 al 31 de octubre de 2015), Asociación de amigos del Archivo H. Diocesano, Jaén, 2015.

¹⁷¹Matthews Grieco, Sara F., “El cuerpo, la apariencia y sexualidad” en *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Tomo III, *Historia de las Mujeres*, Duby, Georges y Perrot, Michelle, eds., Ed. Taurus, Madrid, 1994, pág.76.

¹⁷²Castiglione, B., *The Book of the courtier*, Penguin Books, Harmondsworth, 1967, pág. 211. Citado en Matthews Grieco, Sara F., “El cuerpo, la apariencia y sexualidad” ..., pág. 77.

¹⁷³Pérez Samper, María de los Ángeles, “Las Reinas”, en *Historia de las Mujeres en España y América Latina*, Tomo II, *El mundo Moderno*, Morant Isabel, (Dir.), Madrid, 2005, pág. 399.

el trono siempre que no hubiese un varón que ostentara iguales o mejores derechos. Su hija, sin embargo, tuvo un reinado largo de pleno derecho (51 años) pero sin llegar a ser efectivo porque siempre estuvo en manos de su marido Felipe *El Hermoso* y su padre Fernando *El Católico*. Las demás reinas, fueron “reinas consortes”, a la sombra de sus maridos, pero con dos funciones esenciales, dar al reino un sucesor y ser el ejemplo a seguir por todas las súbditas encarnando en ellas el modelo de feminidad ideal que toda mujer debía desarrollar para ser la hija, esposa y madre perfecta.

Por lo tanto, el contexto cultural de la época se remonta a la Antigüedad tardía con la difusión y consolidación del cristianismo, donde la sociedad patriarcal que se vino forjando desde la época romana, situó al hombre como cabeza de familia y a la mujer en una posición de sujeción y dependencia frente al varón¹⁷⁴ cuyo origen se remontó a un ideal greco-romano que con la llegada del cristianismo asentó los códigos de conducta que se implantaron durante los siglos posteriores¹⁷⁵, impidiendo a las mujeres el ejercicio del poder salvo en casos especiales, como por ejemplo ocurrió en el Perú en el siglo XVII, con la Condesa de Lemos, Doña Ana de Borja, que ocupó el cargo de virrey del Perú de su marido Don Antonio de Castro y Andrade al tener que ausentarse este de su cargo durante seis meses.

EL contexto filosófico corresponde con el pleno auge del Humanismo europeo, donde el hombre fue considerado el centro del mundo, y por tanto debía ser instruido y cultivar sus facultades con el objetivo de mejorarse así mismo, resaltando su capacidad racional y creando “hombres buenos” que hallasen la verdad. Al igual que los hombres, las mujeres también debían ser instruidas como indicó Juan Luis Vives, con una finalidad, “superar los defectos y la malicia natural”¹⁷⁶ que las acompañaba desde su creación.

Existen dos obras que han llegado hasta nuestros días que dieron a conocer los principales modelos de adoctrinamiento femenino, tanto para las mujeres que habitaban en la España del siglo XVI como para el modelo de feminidad o de “mujer ideal” que se implantó en América por medio de los clérigos y conquistadores, y las mujeres españolas que viajaron

¹⁷⁴Puertas, Elisabeth, “La mujer frente al poder en la sociedad colonial peruana (siglos XVI-XVIII)”, en *La mujer en la historia del Perú* (siglos XV al XX), Meza, Carmen y Hampe, Teodoro (Comp.), Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, pág. 148.

¹⁷⁵Para una revisión sobre la historia de las mujeres desde la Prehistoria hasta nuestros días, Véase Anderson, Bonnie S. y Zinsser, Judith P., *Historia de las Mujeres: Una historia propia*, Editorial Crítica, Barcelona, 2009.

¹⁷⁶García Alarcón, Elvira, “Luis Vives y la Educación Femenina en la América Colonial”, *América sin nombre*, N°15, 2010, pág. 113, interpretando las palabras de Vives, Juan Luis, (1542), *Instrucción de la Mujer Cristiana*, Espasa-Calpe, Argentina, 1948, pág. 19.

al Nuevo Mundo: *La perfecta casada* de Fray Luis de León¹⁷⁷ e *Instrucción de la mujer cristiana*, de Juan Luis Vives¹⁷⁸. Estas dos obras son las claves para poder entender cuál fue el modelo de feminidad que se esperaba de las mujeres en esos tiempos¹⁷⁹. Este modelo afianzó los pilares de una desigualdad de género donde la mujer quedó subordinada al hombre en todos los aspectos de la vida. De tal forma que cuando hablamos de feminidad en el siglo XVI tenemos que entender que la mujer a comienzos de la Edad Moderna siguió teniendo el mismo rol que la mujer de la Edad Media, continuó cargando con el peso de la historia que la situó en una posición de inferioridad frente al hombre, justificado mediante tres argumentos basados en los Discursos *Teológico*, *Jurídico* y *Científico*. Estos tres modelos se convirtieron en las tres vías del *deber ser* y *el deber estar* de las mujeres. Todos ellos utilizaron diferentes cauces para su difusión como los catecismos, sermones y confesionarios, reglas y leyes y la literatura científica, con el objetivo de dar a conocer a la población que lugar debían ocupar en la sociedad y cuáles eran las normas que debían de cumplir en cuanto a su condición sexual.

Un aspecto importante a tener en cuenta, es que los tres Discursos se enmarcaron bajo una sociedad patriarcal, donde el género femenino siempre necesitará la tutela masculina:

“Sed sumisos los unos con los otros en el temor de Cristo. Las mujeres a sus maridos, como al Señor porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del Cuerpo. Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo”. (Epístola a los Efesios de Pablo de Tarso, S. I d. C.)¹⁸⁰.

¹⁷⁷León, Luis de, (1583), *La perfecta casada*. Edición digital basada en la 11ª Ed., Madrid, Espasa Calpe, 1980. [Publicación online: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-perfecta-casada--1/>]

¹⁷⁸Vives, Juan Luis, (1524), *Instrucción de la mujer Cristiana*, Espasa-Calpe, Argentina, 1948.

¹⁷⁹García Alarcón, Elvira, “Luis Vives y la Educación Femenina en la América Colonial” ..., pág. 112.

¹⁸⁰Citado en Fiorentini Cañedo, Natalia, “Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natura cristiano en la Nueva España del siglo XVI”, *Dimensión Antropológica*, Vol. 52, Año 18, 2011, pág. 51. [Publicación online: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/1097/4551>].

2.1.1. El Discurso Teológico

Fue sin duda el discurso más importante de los tres, puesto que influyó directamente sobre los otros dos: el Derecho natural cristiano asentó las bases del Derecho civil castellano que junto con el mito de Eva saliendo de la costilla de Adán, fue la justificación para la creación del Discurso Científico. Por tanto, fue una sociedad fuertemente religiosa dominada por la autoridad divina.

Para entender el origen de la desigualdad de género en la Historia, tenemos que recurrir a las fuentes más antiguas, desde el mundo griego la mujer apareció como la culpable del origen de todo el mal que imperaba en el mundo, bajo la figura de Pandora.

Esta tradición se extendió a lo largo de los tiempos hasta la llegada del cristianismo cuando los prejuicios misóginos quedaron definidos. El mundo eclesiástico fue el encargado de mitificar a la mujer como portadora del mal desde el Antiguo Testamento. Se extendió la figura de Eva como una mujer pecaminosa, que no obedeció el mandato de Dios y sucumbió al engaño del demonio bajo la apariencia de serpiente, mordiendo la manzana prohibida y provocando a Adán a hacer lo mismo, perdiendo de esta manera toda la gracia de Dios y siendo ambos expulsados del Paraíso. Por esta razón, la mujer fue considerada la culpable de la creación del mal y por naturaleza, pecaminosa.

Por ser la causante del caos, se hizo necesario anclarla en la “invisibilidad” del mundo como parte del orden natural de las cosas. “Debiendo pagar su falta con el silencio eterno”¹⁸¹, borrándola de cualquier protagonismo en la esfera pública y por tanto de la historia de la humanidad:

“Que la mujer se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión”. (Apóstol Pablo, Primera Epístola de Timoteo, 2, 12-14)¹⁸².

Esta idea que dominó la Edad Media, continuó durante la Edad Moderna. La aculturación de las nuevas gentes en el Nuevo Mundo, llevó consigo una recapitulación de todas las normas, leyes y costumbres, tanto terrenales como divinas, que se plasmaron en los documentos civiles y eclesiásticos para dejar constancia de ello¹⁸³.

¹⁸¹Perrot, Michelle, *Mi Historia de las mujeres...*, pág. 18.

¹⁸²Citado en Ibid.

¹⁸³El Primer Concilio Provincial Mexicano (1555) hizo referencia a la mujer como fuente del mal, como la culpable de la pérdida de la gracia divina del hombre y de las virtudes con las que fue creado.

Desde la Antigüedad hasta este momento se siguió pensando que todas las mujeres eran las hijas de Eva y encarnaban el mal, el peligro de la carne para el hombre y por tanto eran las culpables del descendimiento de los varones al infierno:

“Vosotras sois la puerta del infierno...tú [Eva] eres la que le convención a él a quien el diablo no se atrevió a atacar... ¿no sabéis que cada una de vosotras es una Eva? la sentencia de Dios sobre vuestro sexo persiste en esta época, la culpa, por necesidad, persiste también”. (Tertuliano)¹⁸⁴.

Posteriormente, el Nuevo Testamento se centró más en ensalzar las virtudes que debían definir a toda mujer, tomando como ejemplo y semejanza a la madre de Dios, la virgen María. Se creó todo un código de conducta donde primó por encima de todo la mayor virtud de la mujer a semejanza de la madre de Dios: la castidad, pureza o virginidad¹⁸⁵.

La sexualidad fue un tema prohibido y a la vez recurrente. En la doctrina católica principalmente se asoció a las mujeres con la lascivia debido a su falta de autocontrol y desenfreno en sus pasiones e instintos más básicos, llevándola a caer en las debilidades de la carne y conductas pecaminosas, así fue desde los primeros tiempos, cuando Eva mordió la manzana incumpliendo el mandato divino. Todo ello llevó a la creación de una concepción sexual donde el control y la reducción de su práctica se toleró solo en las relaciones maritales con el único objetivo de la procreación, quedando excluida y condenada la sexualidad por el mero hecho del puro placer.

Con este pensamiento, es sencillo comprender todo el entramado ideológico que se fue creando en torno a la sexualidad y a la debilidad de la carne, empezando a interpretarse como algo malo, sucio y en contra del mandato divino. Por lo tanto, no es extraño que esta concepción llevara a pensar que la virtud más importante en una mujer era su castidad, es decir, el mantenimiento de su virginidad hasta el matrimonio. De no respetar esta virtud sacra,

Véase Fiorentini Cañedo, Natalia, “Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natura cristiano en la Nueva España del siglo XVI”, *Dimensión Antropológica*, Vol. 52, Año 18, 2011, págs. 31-56.

¹⁸⁴Citado en Morant, Isabel, “Discurso sobre la Feminidad”, en *Amor, matrimonio y familia, la construcción histórica de la familia moderna*, Morant Deusa, Isabel y Bolufer Perúga, Mónica (Coord.), Síntesis, Madrid, 1998. Y en *Dossiers Feministes 2: Desses I Verges*, pág. 132.

¹⁸⁵Para la Iglesia, la virginidad reducía la culpabilidad de la mujer en el pecado original y por ello fue considerada sagrada, además de representar en su cuerpo la esencia suprema de la integridad. El culto a la feminidad de la Virgen es lo que le permitió sobrevivir como Diosa en una sociedad patriarcal. Véase nota 42 en Fiorentini Cañedo, Natalia, “Conviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natura cristiano en la Nueva España del siglo XVI” ..., pág. 41.

la mujer perdía todo respeto social y familiar, llevando la deshonra a todo su linaje y siendo repudiada por todos:

“Las mujeres cuando no saben guardar su castidad, merecen tanto mal, que no es bastante el precio de la vida para pagarlo [...] en la mujer nadie busca la elocuencia ni bien hablar, grandes primores de ingenio ni administración de ciudades, memoria o liberalidad; solo una cosa se requiere de ella y esta es la castidad, la cual si le falta no es más que si al hombre le faltase todo lo necesario”¹⁸⁶.

La mujer que no cumpliera con su mayor obligación, el mantenimiento de su honra intacta hasta el matrimonio o de por vida si tomaba los hábitos, era castigada con todo el peso de la exclusión, repudio y el desprecio social.

En conclusión, el Discurso Teológico definió a la mujer como *malleus Maleficarum*, como se recoge en el manual de los Inquisidores, ellas fueron consideradas moral y mentalmente inferiores a los hombres, en palabras recogidas por Emma Mannarelli “proclive al mal y débil frente a las tentaciones [...] lo que les hacía fáciles vehículos de las obras del demonio”¹⁸⁷.

2.1.2. El Discurso Científico

El Discurso Médico o Científico estuvo influenciado por los pensamientos y presupuestos culturales de cada Periodo histórico en el que se desarrolló. Existió una clara tensión entre el discurso medieval y el discurso renacentista en cuanto a la visión de la mujer y las relaciones de género.

En la Edad Media, los estudios de medicina no incluyeron a las mujeres porque consideraron esta acción como un ejercicio inútil puesto que, desde la perspectiva galeana, la anatomía de la mujer fue tan solo una introversión del cuerpo masculino. Pero con la llegada del Renacimiento, comenzó el fin de la etapa oscura del Medievo, surgió el interés por el ser humano (tanto del hombre como de la mujer) y produjo grandes contradicciones latentes en el Discurso Científico medieval sobre la naturaleza femenina. En el siglo XVI su presentación como objeto de estudio condujo hacia un arduo debate sobre su importancia en el aprendizaje

¹⁸⁶Vives, Juan Luis, *Instrucción de la mujer cristiana*, Espasa-Calpe, Argentina, 1948, pág. 44.

¹⁸⁷Mannarelli, María Emma, *Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima siglo XVII*. Ed. Flora Tristán, Lima, 1993, pág. 39.

anatómico, fue en esta época cuando se afirmó el Discurso Médico como praxis¹⁸⁸. El interés por los estudiantes de medicina en el estudio de la mujer trajo consigo el aumento de tratados sobre la obstetricia y la ginecología, comenzando de esta forma un incipiente estudio científico-médico femenino que no se había llevado a cabo con anterioridad.

En el Discurso Científico se intentó justificar el Discurso Teológico de la siguiente manera: partimos del conocimiento de que en la Edad Moderna aún no había un método de análisis científico, sino solo una metodología de observación, que perpetuó las ideas erróneas porque se justificaban al ser “aceptadas por todos”, ideas basadas en la perfección del cuerpo masculino. Por tanto, el cuerpo femenino comparado con el del varón, era un fallo de la naturaleza, y por ello era inferior. Este es el argumento utilizado en los tratados médicos de la época para justificar la inferioridad de la mujer frente al hombre, recogiendo el ideal clásico que se transmitió a través de la Edad Media y el islam hasta la Edad Moderna.

La máxima representación del clasicismo científico en el que se basó este argumento, la encontramos con el pensamiento del filósofo Aristóteles quien definió a la mujer como una versión incompleta del cuerpo masculino. A la hora de engendrar, la mujer fue considerada un receptáculo pasivo del embrión, es decir, el semen del varón era un todo y la mujer solo la portadora. Por otro lado, los herederos de Hipócrates consideraron el cuerpo femenino como doblemente activo, tanto por el semen como por el alimento que formaba al embrión.

Otro erudito de la época, Galeano, consideraba la anatomía femenina como una introversión del cuerpo masculino, idea que rebatió Henri de Mondeville al plantear la necesidad tanto de un cuerpo masculino como de un cuerpo femenino para la procreación. Charles Estienne también ofreció una descripción satisfactoria del aparato genital femenino distinguiéndolo explícitamente del masculino¹⁸⁹.

Posteriormente, los avances en ginecología permitieron concretar la utilidad del útero desde una perspectiva finalista para la creación de un nuevo ser. La mujer empezaba a ser considerada igual de necesaria que el hombre para la procreación y su órgano más importante es el útero. En él residía su feminidad, era su símbolo principal y estaba dotado de unas características específicas:

¹⁸⁸Berriot-Salvadore, Evelyne, “El discurso de la medicina y de la ciencia”, en *Historia de las Mujeres*, Tomo III, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Duby, Georges y Perrot, Michelle, eds., Taurus, Madrid, 1994, pág. 373.

¹⁸⁹Berriot-Salvadore, Evelyne, “El discurso de la medicina y de la ciencia” ..., págs. 372-373.

Tenía un instinto particular, con un carácter imperioso que imponía su acción al resto del cuerpo femenino. Estaba dotado de unos sentimientos autónomos y era determinante en las acciones femeninas, es decir, en el “ser mujer”. Se utilizaba para explicar las características físicas y psíquicas de la mujer, justificando así sus debilidades fisiológicas y psicológicas, que creaban ciertas enfermedades mentales típicamente femeninas, tales como: la histeria, el furor femenino, o la sofocación de la matriz. Resaltando una vez más la incapacidad de raciocinio en la mujer:

“Así como a la mujer buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias, ni para los negocios de dificultades, sino para un solo oficio simple y doméstico, así les limitó el entender y, por consiguiente, les tasó las palabras y las razones”. (Fray Diego de León) ¹⁹⁰.

En cuanto a la esterilidad en el matrimonio, nunca hubo dudas de la culpabilidad femenina. Se le atribuía al “temperamento frío”¹⁹¹ de la mujer que mataba el semen masculino. O también se consideró que era un castigo divino por ser demasiado orgullosa y para doblegarla Dios le impedía desarrollar la función más importante de su vida: parir los hijos e hijas, y contribuir así a la evolución de la sociedad y a la estirpe familiar.

En ningún caso se le culpaba al hombre, aunque la falta de descendencia se repitiera en varios matrimonios, en ese caso se argumentaba con procesos de brujería que imposibilitaban al hombre en sus funciones reproductoras, como por ejemplo ocurrió con Carlos II *El hechizado*. Por lo tanto, los tratados de medicina siempre ofrecieron una visión negativa del sexo femenino. Estas ideas estuvieron vigentes hasta finales del siglo XVIII con la llegada del Discurso Ilustrado.

¹⁹⁰Fray Diego de León, *La perfecta Casada*, citado en Morant, Isabel, “Discurso sobre la Feminidad”, en *Amor, matrimonio y familia, la construcción histórica de la familia moderna*. Morant Deusa, Isabel y Bolufer Peruga, Mónica, Síntesis, Madrid, 1998. Y en *Dossiers Feministes 2: Desses I Verges*, pág. 131.

¹⁹¹La “teoría de los Temperamentos” consistió en interpretar que el hombre tiene un carácter cálido y seco, mientras que la mujer tiene un carácter frío y húmedo al igual que sus órganos espermáticos lo que repercute en su debilidad física. Se interpretaba de esta manera que la esterilidad era culpa de la mujer al arruina fácilmente el semen prolífero del hombre dentro del campo húmedo y frío femenino. Véase Berriot-Salvadore, Evelyne, “El discurso de la medicina y de la ciencia” ..., págs. 376-377.

2.1.3. El Discurso Jurídico

La desigualdad entre los géneros en el caso legislativo tuvo su origen en el mundo romano y continuó con el Derecho Romano castellano que se mantuvo sin alteraciones a lo largo de los siglos, bajo la figura del cabeza de familia *Paterfamilias*. Esta legislación ratificó y estableció la familia patriarcal ibérica, cuyo modelo se intentó trasladar a las tierras del Nuevo Mundo con complejos resultados a causa de los nuevos modelos familiares que se implantaron debido al amancebamiento, concubinato e hijos ilegítimos que nacían de las relaciones extramaritales entre los españoles y las mujeres indígenas, mestizas, zambas, mulatas o negras.

El matrimonio y la familia se interpretaron como un cuerpo humano, donde la cabeza era el lugar desde donde se organizaba, se ordenaba y se mandaba al resto del cuerpo, esta venía representada por el varón. La cabeza era la razón, la verdad, la inteligencia, el poder y el orden, y por extensión representaba las cualidades y los deberes del hombre con su familia.

Este ordenamiento civil marcó la diferenciación entre hombres y mujeres, asignando los roles sociales según el sexo y la posición familiar. La mayoría de las instituciones y leyes jurídicas del siglo XVI provenían de las leyes establecidas en el Senado Consulto Veliano (siglo I d. C.) y el Código Justiniano (siglo VI d. C.) donde se recogía la protección varonil de la mujer a la hora de firmar contratos puesto que podría verse comprometido su patrimonio a causa de su “debilidad” o incapacidad legal para mandar sobre sus bienes como un adulto. Fueron consideradas como niñas o personas con problemas psicológicos. En el Código Justiniano se definieron como “imbéciles por naturaleza” (*imbeciliter sexus*) y, por tanto, debían ser protegidas igual que los incapacitados. Esta idea fue retomada en las Siete Partidas de Alfonso X:

“De mejor condición es el varón que la mujer en muchas cosas y en muchas maneras”. (Partida 4, Título 23, Ley 2).

Hasta tal punto que el patrimonio de la mujer, fue administrado por su padre y cuando se casaba pasaba a ser administrado por su marido.

Como consecuencia, las leyes castellanas contribuyeron a la desigualdad entre los géneros al mantener la tradición romana que incapacitaba a la mujer en el desarrollo de las actividades económicas, y en la capacidad de asumir decisiones y responsabilidades legales. Limitando una vez más su espacio de acción al ámbito familiar y doméstico.

Estos tres discursos acabaron condicionando todas las reglas sociales que desarrollaron las actividades y las actitudes de los géneros. Se creó una educación familiar basada en la “conducta esperada”¹⁹² de las mujeres con toda una serie de prácticas (cocinar, barrer, limpiar, lavar la ropa, tejer, etc.), hábitos (rezar y aprender las oraciones, acudir a misa con regularidad, educar a los niños pequeños) y comportamientos (recato, honestidad, amabilidad, sencillez, sumisión, etc.) cotidianos y concretos que debían cumplir a lo largo de su vida y que definirían la feminidad en la Edad Moderna.

En conclusión, el concepto de feminidad al igual que el de masculinidad en los albores del Descubrimiento de América, respondió a un código moral y de conducta que se respaldó bajo el marco legislativo y doctrinario que estableció el “debe ser” de cada sexo, para ser aceptados socialmente y no transgredir las normas establecidas desde antaño, escritas en los códigos civiles romanos y justificadas mediante la “autoridad natural” o voluntad del Dios Creador. Sumando, además, las limitaciones biológicas que el Discurso Científico se empeñaba en resaltar hasta el siglo XVIII, cuando el Discurso Ilustrado comenzó a polemizar sobre la naturaleza femenina.

Romper este orden, significaba el caos, como ocurrió en el Edén cuando Eva mordió la manzana, expulsando así a toda la humanidad del Paraíso y perdiendo la gracia divina. Con esa justificación teológica, se definió la incapacidad intelectual de la mujer en la toma de decisiones, su capacidad de raciocinio igualada a la de los infantes o a los indígenas recientemente descubiertos. Por esta razón, para que el orden reinara, el hombre (“Pater Familis” en el mundo romano) debía tomar las riendas de la autoridad y las mujeres aceptar esta dominación. Por lo que debió establecerse, “un orden sexualmente ordenado” como planteó Pierre Bourdieu en su libro *La dominación masculina*¹⁹³

La feminidad o feminización de la mujer en el siglo XVI correspondió a un alejamiento del mundo masculino, es decir, del espacio público, de los puestos y actitudes de autoridad, acatando siempre las normas impuestas por los varones ya viniesen dictadas desde la propia familia por el padre, hermano o marido, u obedeciendo al clérigo desde el púlpito o en confesión.

¹⁹²Que fuesen honestas, sumisas, dóciles, pacientes, humildes, amables, entregadas, obedientes, temerosas de Dios, que practicaran el recogimiento, vistieran de una forma austera y recatada, que no participaran en la vida pública, etc.

¹⁹³Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000.

Una mujer realmente femenina debía ser dócil, paciente, humilde, amable, entregada, respetuosa y recatada. Se educaba en el ámbito doméstico para casarse o tomar los hábitos. En cualquier caso, debía ser obediente y sumisa, y desempeñar las tareas domésticas. Este tipo de actividades, además, llevaban implícitas que su espacio de actuación fuese reservado y muy limitado, evitando así el contacto con los hombres externos a las redes familiares que pudieran llevar a la pérdida de su mayor tesoro: la virginidad si aún no se había casado, o a la infidelidad si ya había sido desposada.

Su elemento más valioso fue su castidad y únicamente podía abandonarla en el lecho marital con el fin de procrear, dar descendencia a los hombres y a todo su linaje con pureza de sangre. El honor de la familia estaba en sus manos, dependían por tanto de la virtud sexual femenina, directamente relacionada con la pureza de sangre. Así lo recogió la tradición cristiana que reguló todo el comportamiento moral, social y económico del género desde el Medievo hasta las primeras transformaciones con la llegada de la Ilustración.

Por lo tanto, el orden social vigente en Europa durante el siglo XVI estuvo caracterizado por una tradición patriarcal y estamental¹⁹⁴. Este modelo se pasó a los territorios peruanos desde el primer momento de la Conquista, las mujeres españolas que llegaron con los conquistadores a las tierras peruanas, comenzaron a reproducir el sistema social de origen, y su influencia en la transmisión de las costumbres castellanas en la nueva sociedad fue el punto de origen para el cambio total que se produciría en el siglo posterior¹⁹⁵.

¹⁹⁴Vassallo, Jaqueline, “Castas, Honestas, viles y malas. La mujer en el imaginario jurídico de la América Colonial”, *Anuario del CLJS*, Córdoba, 2007, pág. 491.

¹⁹⁵La inmigración femenina en América fue favorecida por la Corona que no iba a permitir el abandono de las familias castellanas por parte de los conquistadores, de tal forma que la Corona solicitó como requisito indispensable para el acceso a los solares, mercedes de tierras y mano de obra para hacer rentable cualquiera de las anteriores, tener esposa. Pérez Canto, Pilar, “Las españolas en la vida Colonial”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, el Mundo Moderno, Morant, Isabel (Dir.), Vol. II, Cátedra, Madrid, 2005, pág. 531.

2.2. Las Crónicas de Indias: fuentes etnohistóricas para el estudio del empoderamiento femenino en la costa norte

Las Crónicas de Indias constituyen una de las primeras fuentes para el conocimiento de la América prehispánica y colonial. Gracias a la buena conservación de estos documentos en multitud de archivos ubicados tanto América como en Europa, se puede acceder a todo tipo de información histórica que nos permite conocer y cuestionar todos los testimonios que se han recogido a lo largo de los siglos sobre los grupos prehispánicos.

Entre 1524 y 1532 se sucedieron una serie de primeros escritos que relataron las exploraciones de Pizarro y Almagro sobre las costas septentrionales andinas. La fuente documental más temprana y con una rica toponimia sobre los pueblos costeros ecuatorianos corresponde a la Relación de Juan de Sámano y Francisco de Xérez¹⁹⁶.

Posteriormente, los testigos oculares de la tercera expedición de Pizarro desde Panamá a Piura (1531-1533), añadieron nuevos datos onomásticos reveladores sobre las costas ecuatorianas, como los nombres de los Caciques y Cacicas que gobernaban las nuevas tierras descubiertas. Diego de Trujillo y Juan Ruiz de Arce fueron los primeros cronistas que plasmaron en sus escritos a las Señoras gobernantes de estos territorios que encontraban a su paso.

Los escritos en esta primera etapa del contacto, aunque nos revelan informaciones muy importantes al describir hechos y personas que les asombraron en su arribo, nunca debemos dejar de lado la problemática de la incomprensibilidad de las lenguas indígenas¹⁹⁷. Los primeros españoles en tomar contacto con los grupos étnicos norteños no conocían sus lenguas, por lo que las interpretaciones erróneas de topónimos han llevado a muchos equívocos a la hora de estudiar la Historia Prehispánica del mundo andino, así ocurrió con el concepto de *Capullana*, como veremos más adelante.

A partir de 1540 comenzadas las guerras civiles entre los españoles dentro del territorio andino, surgió el interés por el conocimiento de las antiguas gentes que habitaban sus

¹⁹⁶Este texto se conoce como la “Relación Sámano-Xérez” porque el primero, secretario de Carlos V que nunca estuvo en América, utilizó la información presentada por Francisco de Xérez para escribir su obra. Véase Pease, Franklin, *Las Crónicas y los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica, Lima, 1995, pág. 15. Para un estudio más detallado sobre este documento véase Szászdi, Ádám, “Dos fuentes para la historia de la empresa de Pizarro y Almagro: la Crónica rimada y la Relación Sámano”, en *Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Historias americanistas*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Vol. 25, Sevilla, 1981, págs. 89-146.

¹⁹⁷Hasta el año 1560 no se realizó el primer diccionario bilingüe castellano-quechua, llevado a cabo por Domingo de Santo Tomás. Pease, Franklin, *Las Crónicas y los Andes...*, pág. 77.

territorios. El Imperio incaico suscitó una gran fascinación a los cronistas que pusieron todo el empeño en conocer su historia. Para ello, las encuestas a los *quipucamayos*, que eran los encargados de realizar los *quipus* donde cada nudo contenía todo tipo de información de índole tributaria del Estado incaico, se llevaron a cabo por mandato del Gobernador Cristóbal Vaca de Castro en esta misma época. De estos documentos también hemos podido recoger información sobre las mujeres que gobernaron los señoríos del norte.

Entre los cronistas más relevantes de mitad de siglo, destacamos a Agustín de Zárate, Contador General de Cuentas español en el naciente Virreinato del Perú. Su obra literaria es considerada una pieza clásica de la historiografía americana y en ella localizamos varios datos etnohistóricos sobre las mujeres de la costa norte.

El otro clásico cronista considerado fuente primigenia desde los comienzos de la historiografía española sobre el mundo andino, es Pedro Cieza de León. Su obra destacó por ser una historia general de los Andes, desde la antigüedad hasta su contemporaneidad¹⁹⁸. Textos que posteriormente plagió Antonio de Herrera al igual que haría con los manuscritos de Bartolomé de las Casas, que, aunque este último nunca estuvo en Perú, obtuvo numerosas informaciones tanto de los cronistas como de los frailes de su propia orden de Santo Domingo que sí estuvieron presentes en el territorio peruano¹⁹⁹.

Todos los cronistas mencionados son relevantes en esta investigación por citar en sus Crónicas a las Señoras Gobernadoras de la costa norte, pero para el estudio de las mujeres de élite en el Incanato no podemos dejar de lado a Juan de Betanzos, coetáneo de estos mismos cronistas del “decenio clásico”²⁰⁰, quien no solo residió en Cuzco sino que además dominó la lengua quechua y tuvo acceso a las informaciones sobre las mujeres incaicas de primera mano al casarse con la ñusta Cusi Rimay Oello, viuda de Francisco Pizarro²⁰¹.

De esta época, también queremos destacar a Pedro Gutiérrez de Santa Clara que, aunque no hace alusión directa a las *Capullanas* y se ha cuestionado ferozmente su presencia en Perú, por parte del historiador Marcel Bataillon²⁰², si recoge en su escrito una descripción física sobre las mujeres de la costa norte muy favorable para el estudio arqueológico comparativo llevado a cabo en esta investigación.

¹⁹⁸Pease, Franklin, *Las Crónicas y los Andes...*, pág. 191.

¹⁹⁹Ibid., pág. 31.

²⁰⁰Ibid., pág. 25.

²⁰¹Ibid., pág. 27.

²⁰²Ibid., pág. 71.

Hacia la segunda mitad del siglo XVI destacan dos cronistas religiosos, que sí estuvieron en el Perú y dejaron en sus escritos alusiones a la población femenina del norte, nos referimos a Fray Reginaldo de Lizárraga y Fray Diego de Ocaña. Junto con Fray Antonio Vázquez de Espinosa, redactaron sus escritos bajo el estilo de “libros de viajes”. Además, Pedro Pizarro, plasmó la experiencia vivida en la región andina en los tiempos del virrey Toledo, quien en uno de sus escritos recogió de nuevo la entrevista de los *quipucamayos* cuando describen a las *Tallaponas* de la costa norte.

De este mismo periodo cronológico destaca el cronista Pedro Sarmiento de Gamboa quien describió con detalle la fiereza de una de las primeras mujeres míticas incaicas, Mama Huaco. Sarmiento de Gamboa está considerado uno de los cronistas más importantes de la época por vivir y recoger las informaciones que el Cuzco les brindaba en el siglo XVI²⁰³.

Por último, el siglo XVII nos deja los escritos del fraile mercedario Martín de Murúa llenos de ilustraciones a color y a quien se ha acusado de copiar datos mexicanos tomados de la obra de Francisco López de Gómara e introducirlos en algunas de las biografías de las Coyas cusqueñas²⁰⁴. De este mismo momento fue Don Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, religioso franciscano criollo, cuyos escritos también han sido cuestionados por plagio en varias ocasiones²⁰⁵.

Esta introducción cronológica sobre los cronistas y sus documentos etnohistóricos²⁰⁶ sobre los que volveremos al final de este mismo capítulo, no podría estar correcta sinouviésemos en cuenta la distorsión histórica y el contexto cultural en el que se llevó a cabo. Por ello, a la hora de tomar una Crónica como fuente para la investigación, es imprescindible cuestionar la calidad y veracidad histórica que posee. Es necesario tener en cuenta una serie de criterios que permitan a todo investigador o investigadora conocer la veracidad de los escritos y su correcta interpretación a lo largo del tiempo, como veremos a continuación.

²⁰³Ibid., pág. 36.

²⁰⁴Howland Rowe, John, “La mentira literaria en la obra de Martín de Murúa”, *Libro Homenaje a Aurelio Miró Quesada Sosa*, Talleres Gráficos P. L., Villanueva, Lima, 1987, págs. 753-761. Citado en Ibid., 47.

²⁰⁵Pease, Franklin, *Las Crónicas y los Andes...*, pág. 92.

²⁰⁶Toda la información que hemos expuesto en este apartado sobre los cronistas de Indias, se ha tomado de una de las obras más completas sobre el estudio de los cronistas y sus escritos en los Andes, llevada a cabo por Franklin Pease en su libro *Las Crónicas y los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica, Lima, 1995.

2.2.1. La problemática de las Crónicas de Indias referente al género

Las Crónicas de Indias como cualquier otro documento histórico que se escribe en un contexto determinado, debe someterse a un análisis previo antes de utilizar la información que en él se expone de una manera certera y única. Por eso es importante tener en cuenta quien es el cronista que escribe ese documento, porque lo hizo y en qué momento lo realizó. Y posteriormente analizar el estilo de escritura que ha utilizado en relación al contexto ideológico y social en el que se redactó. No obstante, es imprescindible conocer la vida y obra de cada cronista y todo el complejo contexto histórico que envolvió estas fantásticas fuentes para el conocimiento de la Historia Andina.

2.2.1.1. Los cronistas

Lo primero que se observa cuando revisamos los escritos de los cronistas es que la mayoría de ellos pertenecieron al género masculino y sus ocupaciones fueron tales como soldados, sacerdotes, funcionarios y aventureros. La Conquista de América fue una empresa masculina, por esta razón no se conocen Crónicas escritas por mujeres españolas en el siglo XVI, pero sí que se conservan en los archivos, multitud de cartas de mujeres que solicitaban al rey permiso para viajar a las Indias o una merced para sobrevivir tras el embarque de sus maridos a América, lo que también es una fuente valiosísima de información para el conocimiento del contexto histórico en el que se escribieron y más aún para conocer la vida de estas mujeres y las relaciones de género de la época.

Una cuestión a tener en cuenta es la razón que llevó a estos hombres a escribir sobre lo que observaron en el Nuevo Mundo y en la mayoría de los casos, la finalidad fue dejar constancia de su valía y justificar la Conquista que se estaba realizando en el territorio americano²⁰⁷. Fue a partir de la época del virrey Francisco de Toledo, cuando estos escritos justificativos de la empresa que se estaba llevando a cabo en el Perú, comenzaron a tener una mayor importancia²⁰⁸.

Otro criterio que hay que tener en cuenta a la hora de utilizar las Crónicas como fuentes de información e investigación es la presencia de los cronistas en los territorios que describieron, pues no es lo mismo ser un testigo directo de los hechos descritos, que escribir con información de segunda mano, donde los detalles pueden modificarse sustancialmente. En

²⁰⁷Guardia, Sara Beatriz, “Mujeres andinas antes de la conquista española”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Morant, Isabel (Dir.), Cátedra, Vol. I, Madrid, 2005, pág. 798.

²⁰⁸Franklin Pease, *Las Crónicas y los Andes...*, pág.36.

este caso para la costa norte y las descripciones de las jefaturas étnicas femeninas contamos con los siguientes cronistas:

CRONISTAS PRESENTES EN LA COSTA NORTE	CRONISTAS NO PRESENTES EN LA COSTA NORTE
Diego de Trujillo (1534)	Fray Bartolomé de las Casas (1552)
Francisco de Xérez (1534)	A. de Herrera y Tordesillas (1601-1615)
Juan Ruiz de Arce (1534)	
Diego Silva y Guzmán (1538)	
Relación de los <i>Quipucamayos</i> (1542)	
Agustín de Zárate (1543)	
Pedro Cieza de León (1553)	
Pedro Gutiérrez de Santa Clara (1556)	
Fray Reginaldo de Lizárraga (1560-1602)	
Pedro Pizarro (1570)	
Francisco de Toledo (1570)	
Fray Diego de Ocaña (1599-1605)	
Antonio Vázquez de Espinosa (1629)	
Fray B. de Salinas y Córdova (1630)	
Fray Antonio de Calancha (1638)	
obispo B. Martínez Compañón (S. XVIII)	

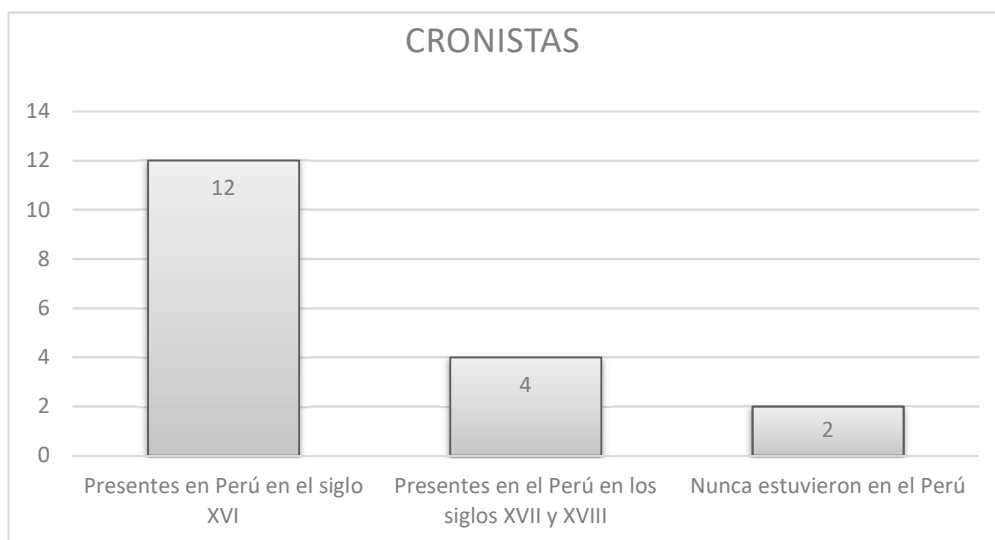


Figura 35: Tabla y diagrama de barras con los datos relativos a la presencia de los cronistas españoles en los siglos XVI, XVII y XVIII en el Perú. Fuente: Elaboración propia con la información procedente de las Crónicas de Indias y los manuales historiográficos sobre este tema que se presentan a lo largo de este trabajo.

Como se puede observar en la tabla y en el diagrama de barras (Figura 35), de los 18 cronistas que citan a las *Capullanas* o a las Cacicas o Señoras de la costa septentrional en el momento del primer contacto, 16 estuvieron presentes en el Perú, de los cuales 12 fueron contemporáneos a las *Capullanas*.

No obstante, y pese a los problemas heurísticos y propios de la naturaleza de las Crónicas, consideramos que aquellas descripciones cuyos autores fueron contemporáneos a las *Capullanas* o que estuvieron presentes en la costa norte, pueden contener información más fidedigna que las demás Crónicas. Por ello, en esta investigación usamos la cercanía a la información como criterio clasificatorio²⁰⁹ para otorgar validez a las descripciones sobre las Cacicas de la costa norte.

2.2.1.2. Los escritos: ideología de género, Androcentrismo y Eurocentrismo

Las mujeres han sido silenciadas en la historia durante siglos al estar durante mucho tiempo recluidas y dedicadas al espacio privado de sus hogares. El ausentismo de las mujeres

²⁰⁹Al igual que el criterio clasificatorio empleado por Louis Baudin en su libro *El Imperio socialista de los Incas*, traducción de José Antonio Arze, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1943, págs. 21-46. Citado en Pease, Franklin, *Las Crónicas y los Andes...*, pág. 111.

de la esfera pública, trajo consigo la invisibilidad de estas en los escritos y por ello, las condenó al silencio histórico, hasta que historiadoras como Michelle Perrot, comenzaron a estudiar la “Historia de las mujeres”²¹⁰ buscando en los documentos de los archivos las referencias y los testimonios de mujeres que permitieran conocer cual fue “su historia verdadera”.

Este mismo trabajo es el que hemos llevado a cabo con las mujeres de élite de la costa norte del Perú, adentrándonos en los escritos de la época. Los cronistas cuando llegaron a las costas del Ecuador y norte del Perú quedaron asombrados ante un número de mujeres que “gobernaban como hombres” y gracias al interés que suscitó este rol feminal al que estaban muy poco acostumbrados en la Península, a estas mujeres se les dio “visibilidad”.

Fueron principalmente las mujeres de élite que ostentaron los mayores cargos de poder en el norte, las que aparecieron visibilizadas en los documentos, tanto en los escritos de los cronistas como en los pleitos que se llevaron a cabo para el reclamo de sus derechos al cargo. La mayoría de la documentación que presentamos en este trabajo, hace referencia a mujeres que recibieron algún título de gobernabilidad en la época Colonial (Figura 36): Cacica Principal (51% de los documentos consultados), seguido por la titularidad de Señora, Cacica o *Capullana*, término más empleado en los primeros momentos del contacto (28%). El menor porcentaje corresponde a los cargos de inferior relevancia como fueron los de Cacica Segunda (7%) e India Principal (11%). Y como caso excepcional encontramos el título de Cacica y Gobernadora (3%) que, aunque hemos encontrado pocos documentos que hagan mención a estas mujeres, no obstante, fueron mujeres que gobernaron por propio derecho, junto a sus maridos²¹¹.

²¹⁰Perrot, Michelle, *Mi historia de las mujeres*, Fondo de cultura económica de España, 2008.

²¹¹Véase Anexo XII.

TÍTULOS RECIBIDOS POR MUJERES DE ÉLITE INDÍGENAS DE LA COSTA NORTE

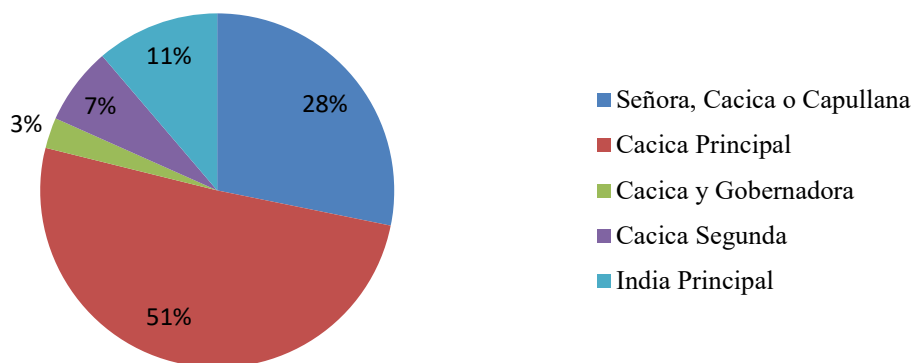


Figura 36: Gráfica de los porcentajes de los títulos de las mujeres de élite indígenas de la costa norte desde el siglo XVI al XVIII. Fuente: Elaboración propia con la información procedente de los archivos y trabajos publicados, recogida en el Anexo X de esta investigación.

Todas estas mujeres fueron descritas desde el punto de vista del redactor basado en el ideal de feminidad europeo que se articuló bajo unas connotaciones medievales y católicas donde estas mujeres no tenían capacidad para llevar a cabo tales premisas y donde las relaciones de género era completamente inversas en comparación con el mundo andino²¹². Les resultó llamativo como estas mujeres gozaban de una distinción social, de una capacidad de acción, de decisión y como ejecutaban un mandato tan varonil “impropio de su género”. Así nos lo hacen saber en sus escritos como veremos posteriormente, para entender el alcance del impacto cultural que produjo en los cronistas y conocer de cerca a esta élite femenina que poco a poco va adquiriendo el lugar que le corresponde dentro de la Historia del Perú Antiguo.

Por lo tanto, los cronistas que escribieron sobre las mujeres de la costa norte, lo hicieron bajo el criterio estereotipado femenino creado a partir del discurso oficial²¹³, basado en un

²¹²Alvarado Escudero, Alicia, “La imagen de la mujer de élite en la costa norte del Perú a través de las crónicas de Indias”, conferencia presentada el 7 de julio de 2016 en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Publicación en *LEX, Revista de la Facultad de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Alas Peruanas*, N°18, Año XIV, 2016, págs. 380-397.

²¹³El Discurso oficial es el que se recoge en la teoría conocida por todos y todas, pero que en la práctica no siempre fue así. Muchas mujeres tanto en España como en América, viudas, comerciantes o encomenderas, consiguieron superar las limitaciones ideológicas impuestas y hacerse con grandes

ideal de género que como se expuso anteriormente, trascendió desde la época romana hasta el momento del contacto y siempre bajo un marco comparativo entre el ideal europeo del siglo XVI y la mujer andina de la misma época. De esta forma, esas descripciones que han llegado hasta nuestros días, nos aportan muchísima información al respecto, pero deben ponerse en un contexto histórico adecuado para “objetivar” el rol de la mujer de élite en la costa norte del Perú.

Pero, además, existe otro problema añadido que debemos tener en cuenta cuando acudimos a las fuentes para investigar sobre las mujeres del pasado, la calidad y la veracidad histórica de estos documentos deben ser cuestionadas y partir siempre desde el conocimiento del contexto histórico en el que se escribieron, teniendo en cuenta la perspectiva androcentrista y eurocentrista muy presente en la redacción de estos textos.

Las ciencias fueron concebidas y practicadas por hombres desde siempre y hasta bien entrado el siglo XIX, las universidades fueron escenarios solamente masculinos. Un análisis de los contenidos científicos y del modo en que estos se transmitieron revela la casi inexistencia de alusiones a las importantes aportaciones de la mujer a la historia y a la cultura; lo que no es más que una cisura en la historia y una carencia en el conocimiento científico. Las mujeres, de forma mayoritaria, son las que en función a estos hallazgos han introducido la noción del *Androcentrismo* en la ciencia, desvelando que la ciencia actual se construye bajo una óptica masculina y en la que el hombre aparece como medida de todo dejando en la “oscuridad” a su contrapartida femenina.

El *Androcentrismo*, es la perspectiva de un estudio, investigación o trabajo, que parte de la exclusiva perspectiva masculina y que generaliza los resultados obtenidos al total de la población. La historia tradicional androcéntrica, escrita por hombres, está llena de prejuicios peligrosos que afectan a todos los ámbitos del pensamiento, sesgando y destruyendo una visión más enriquecedora de la historia. En el caso de América, las fuentes coloniales estuvieron sujetas a una tradición intelectual que negó un lugar en la historia a las mujeres, creando una historiografía mayormente masculina.

riquezas sin un respaldo varonil, véase por ejemplo la Tesis doctoral de Liliana Pérez Miguel, “Encomenderas en el Perú en el siglo XVI. El caso de doña Inés Muñoz como pobladora, encomendera, fundadora y abadesa en la conquista e inicios del Virreinato peruano”, PhD., Universidad de Burgos, 2014. En esta investigación analizamos la visión general que es la que se puede observar en los documentos escritos de los cronistas, siguiendo prácticamente un patrón común de la conducta femenina, entre el *deber ser* y *el deber estar* en la sociedad hispana y andina.

En las Crónicas de Indias se observa fácilmente esta perspectiva androcéntrica, se visualizó a los hombres destacados por su valor, tiranía o fortuna. También podemos encontrar algunas mujeres que no fueron ocultadas en los escritos por llamar la atención de los cronistas, sobre todo mujeres de élite o guerreras, que “escaparon” de la norma de sumisión y privatización del espacio público, según los esquemas mentales de la época:

“una mujer llamada Chañan Cusi Coca peleó varonilmente y tanto hizo por las manos contra los chancas que por allí habían acometido, que los hizo retirar”²¹⁴.

Fueron mujeres que dirigieron ceremonias, que pudieron “deshechar a sus maridos” e incluso comercializaron y ordenaron como varones. Gracias a esa distinción que asombró a los conquistadores en la costa norte principalmente, hoy podemos conocerlas en los documentos escritos.

El *Eurocentrismo*, es otro de los grandes problemas que encontramos al introducirnos en las Crónicas de Indias. Provocó que los esquemas históricos del pensamiento europeo, donde la historia de la evangelización fue el eje fundamental de la historia del ser humano, se aplicaran también a la historia de la población andina pese a que esta distase mucho en cuanto a la concepción del mundo. Se emplearon los mismos conceptos y esquemas mentales de elaboración medieval europeos para poder entender la sociedad indígena y no así tratar de comprender las diferencias que realmente existían. En palabras de Franklin Pease, “la actitud del europeo no fue abierta a percibir y ver al ‘otro’... sino que buscó reconocer aquello que su propia historia le permitía aceptar”²¹⁵, lo que sin duda llevó a graves errores históricos para el conocimiento y entendimiento del mundo andino.

Sin embargo, pese a las dificultades descritas para la utilización de las informaciones que se recogen en las Crónicas como fuentes fidedignas, estos escritos siguen siendo los primeros testimonios sobre el mundo andino que tanta información nos ha permitido conocer a lo largo de los siglos. Una vez que tenemos todos estos criterios analíticos en cuenta a la hora de analizar las descripciones etnohistóricas sobre las mujeres de élite en el Perú Antiguo, se pueden tomar los datos obtenidos dejando fuera los estereotipos y eurocentrismos, permitiéndonos el acercamiento a la veracidad de los hechos y conocer así el verdadero rol que tuvieron las mujeres de élite en la costa norte del Perú.

²¹⁴Sarmiento de Gamboa, Pedro, (1572), *Historia de los Incas*, Biblioteca de Viajeros Hispánicos 4, Ediciones Polifemo, Madrid, 1988, Cap. XXVII.

²¹⁵Pease, Franklin, *Las Crónicas y los Andes...*, pág. 137.

2.3. Jefaturas étnicas femeninas en el momento del contacto

Una de las ideas aceptadas en la Europa Medieval y Moderna fue que la antigüedad y la continuidad de un cargo o una institución le otorgaban una legitimidad en el presente, por ello era muy importante demostrar la continuidad en el tiempo de esa institución o cargo y remontarse a sus orígenes tanto como fuera posible²¹⁶. En la época Colonial se recurrió a las probanzas de méritos, que eran documentos notariales donde se probaba el mantenimiento de la institución cacical dentro de un mismo linaje. Pero antes de la imposición de las costumbres castellanas, ¿cómo se legitimaba el acceso al poder de las jefaturas étnicas femeninas? esta es la pregunta a la que debemos dar respuesta para poder entender como las mujeres de la costa norte mantuvieron sus cargos pese a las oleadas conquistadoras.

2.3.1. La legitimación del poder femenino en la época Prehispánica

El concepto de *poder* que se viene aplicando a lo largo de esta investigación es el definido en sentido genérico por Susan E. Ramírez como “la facultad de influir y cambiar el resultado de una decisión o acción, tomando forma económica, política o social”²¹⁷. En el caso del poder femenino desde la época Prehispánica hasta el momento de la Conquista, se legitimó mediante la religión que se fundamentó en torno a la descendencia de un ancestro divino quien colocó a la mujer o al hombre en una situación de privilegio frente al resto del grupo. El poder social vino representado por el respeto y la admiración al descendiente de un ancestro mítico, del que heredó los poderes divinos que le diferenciaron del común, pudiendo intermediar entre el mundo sobrenatural y el mundo terrenal, lo que a su vez le otorgó el control de la población y el acceso al poder político.

Este es el origen de los cacicazgos, en el caso femenino de la costa norte, se presentó en el capítulo anterior como las sacerdotisas Mochicas de San José del Moro encarnaron al *Personaje Mítico Femenino* o *divinidad C* y en la sacerdotisa de Chornancap, al alter ego de la Diosa lambayecana. Ellas fueron las encargadas de actuar como intermediarias entre las divinidades mayores y el pueblo, entregándoles todo lo que demandasen (sacrificios, ofrendas, etc.) y evitando así, el malestar de las divinidades que se manifestaría creando el caos mediante catástrofes que romperían el equilibrio y el bienestar de la comunidad (Figura 37).

²¹⁶Ibid., pág. 91.

²¹⁷Ramírez, Susan E., *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú Colonial*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pág. 20.

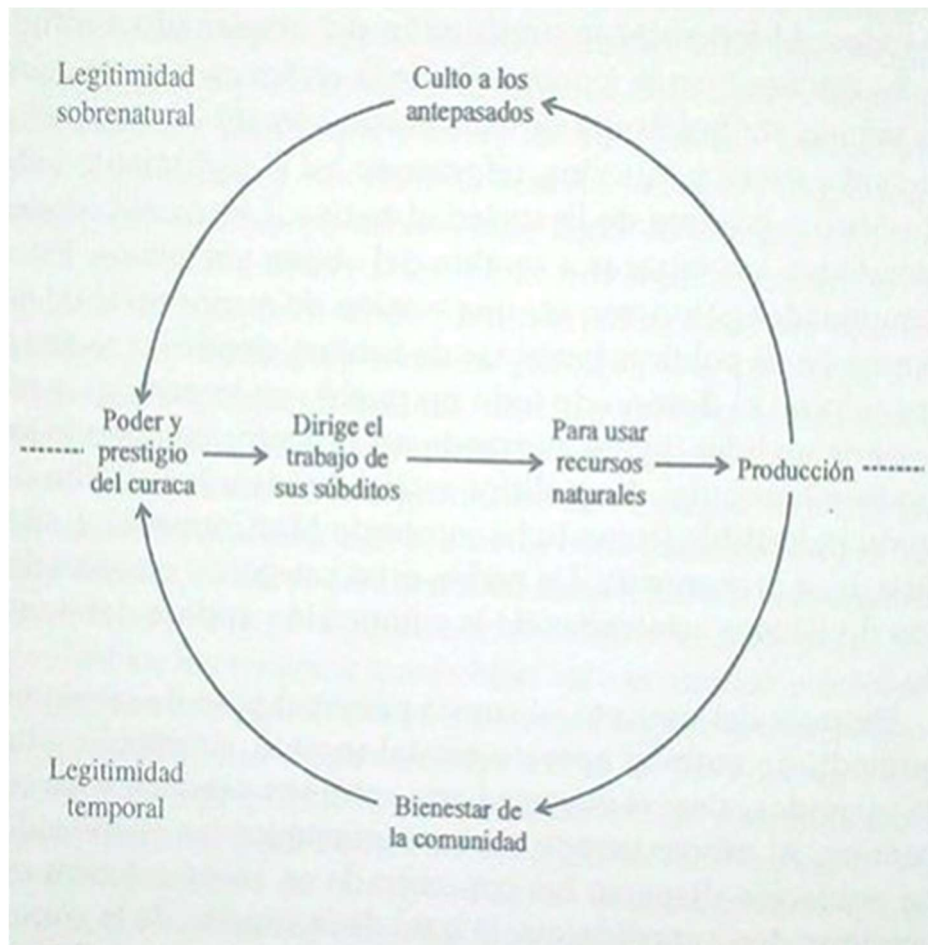


Figura 37: El papel del Curaca según las creencias cosmológicas locales. Fuente: Susan E. Ramírez, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI ...*, pág. 54.

Desde el punto de vista económico el poder surgió por la acumulación de riqueza y el acceso a los recursos y bienes de lujo que no todos podían disfrutar, bienes de prestigio como el spondylus o metales preciosos como el oro y la plata, entre otros.

Por lo tanto, el poder quedaba legitimado con la descendencia de un clan a partir de su ancestro común que como se verá a continuación, dentro de la concepción andina del universo dividido en géneros por mitades, los linajes se dividieron en masculinos y femeninos.

2.3.1.1. El derecho de sucesión femenino

El sistema de parentesco andino es probablemente uno de los temas más debatidos a lo largo de los años, las diferentes interpretaciones de como pudieron sucederse en los cargos más importantes los señores y las señoras de los territorios peruanos, hoy en día siguen siendo debatidos en la academia, principalmente atendiendo al sistema estatal incaico.

La herencia y la descendencia en el mundo prehispánico pertenecen a un amplísimo campo de investigación e interpretación que surgió desde el mismo momento del contacto. Los cronistas ya escribían sobre el sistema sucesorio incaico principalmente, pero también fue objeto de interés el sistema de la costa norte, resultando extraño como eran las mujeres las que heredaban en vez de los varones, a diferencia de lo que ocurría en la Península. Pero no solamente contamos con este tipo de fuentes, si acudimos a los archivos históricos, podemos leer multitud de documentos correspondientes a pleitos o litigios donde destacaron por encima de todos, las ya citadas probanzas de méritos y servicios que se han convertido en una fuente documental primordial para conocer la historia social y colonial de Perú²¹⁸. Estos documentos fueron fundamentales a la hora de reclamar los derechos sucesorios por parte de los indígenas.

La mayoría de los estudios en cuanto a la descendencia, se centran en el mundo incaico con múltiples interpretaciones desde los años 30 donde un pionero Ricardo Eduardo Latcham²¹⁹ hizo hincapié en la descendencia femenina o uterina, idea que ya planteó a finales del siglo XIX Heinrich Cunow²²⁰ incidiendo en las líneas de descendencia en base a un matriarcado y un patriarcado. Posteriormente en los años 60 y 70 surgieron dos investigaciones paralelas ambas apoyadas en las fuentes escritas, la primera desarrollada por María Rostworowski en la costa norte y recogida en su libro *Curacas y sucesiones* donde demostró mediante los litigios llevados a cabo por los descendientes de las *Capullanas*, como la herencia femenina siguió vigente hasta el siglo XVII. También destaca sobre este tema la investigación de Frank Salomon con la interpretación de una “línea de esperma” citada en el manuscrito de Huarochirí²²¹.

No obstante, los grandes aportes a esta temática surgieron en los años 90 con la interpretación de la “descendencia paralela” estudiada por Tom Zuidema e Irene Silverblatt y la “herencia posicional” de Susan Ramírez²²².

²¹⁸Jurado, Carolina, “Descendientes de los primeros. Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía Cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719” ..., pág.1.

²¹⁹Latcham, Ricardo Eduardo, “Los Incas, sus orígenes y ayllus”, *Anales*, N°9, 1927. [Publicación online: <http://www.anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/25496>].

²²⁰Cunow, Heinrich, *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas*, Biblioteca de Ciencias Sociales y antropológicas relacionadas con el Perú, 1891. [Publicación online: <https://www.marxists.org/espanol/cunow/1891.sistema-de-parentesco-peru.pdf>].

²²¹Salomon, Frank, “‘Conjunto de nacimiento’ y ‘Línea de esperma’ en el manuscrito de Huarochirí”, en *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*, Denise y. Arnold, eds., ILCA/CIASE, Parentesco y Género en los Andes, Tomo I, Parte III, Cap. 9, La paz, 1997, págs. 302-321.

²²²Ramírez, Susan E., “Historia y memoria: la construcción de las tradiciones dinásticas andinas”, *Revista de indias*, Vol. IXVI, N°236, Sevilla, 2006, págs. 13-56.

En cuanto a los estudios dedicados a mostrar la existencia real de la descendencia femenina, destacamos uno de los recientes llevado a cabo por Salles y Noejovich²²³ en el año 2006. Como se puede observar hay multitud de informaciones e interpretaciones al respecto.

Tras el análisis detallado de todas ellas, junto con la documentación recogida en los archivos para la costa norte, consideramos que las jefaturas femeninas de la costa septentrional se legitimaron mediante la herencia femenina que pasó de madres a hijas y que fue a la vez parte de un sistema mayor, basado en la “herencia paralela” fundamentado en dos vías según el sexo, la línea de descendencia masculina y la línea de descendencia femenina. A continuación, se argumenta esta hipótesis:

En primer lugar, si se tiene en cuenta la concepción dual del mundo andino en base al género que se presentó en el capítulo 1 con el esquema de J. Golte para la cultura Mochica, que es además, la base sobre la que se articuló todo el desarrollo ritual, social, político y económico de la sociedad andina, podemos considerar que el sistema de herencia no estuvo desvinculado de esta visión dualista, incluso la familia, fue el punto de origen de este planteamiento y así se materializó a la hora de los vínculos hereditarios, que no fueron solamente por vía paterna sino también por vía materna, puesto que para el equilibrio del mundo era necesaria tanto la parte femenina como la masculina. Consideramos que, en el momento de heredar, el rol sexual tuvo el mismo sentido y en la costa norte existió tanto la descendencia femenina como la masculina, con la diferencia añadida de que la parte femenina fue la que accedió al poder. Posiblemente este hecho responde a una tradición ancestral legitimada en una divinidad femenina ancestral que correspondería con el Personaje C de la iconografía Mochica o la sacerdotisa de Lambayeque²²⁴. De esta Diosa Madre, fue de quien descendieron las posteriores Cacicas coloniales, quienes plasmaron esta ideología en los testamentos, donde las herencias siguieron pasando de madres a hijas²²⁵.

Latcham abaló esta hipótesis al considerar que el origen del ayllu se originaba por línea uterina, la abuela sería la jefa o cabeza del grupo, de donde todos descendían, y por ello se utilizaba tanto en quechua como en aymara el mismo vocablo tanto para designar a la madre

²²³Salles, Estela Cristina y Noejovich Ch., Héctor, “La herencia femenina andina prehispánica y su transformación en el mundo Colonial”, *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*, N°35, 2006, págs. 37-53. [Publicación online: <https://bifea.revues.org/4758>].

²²⁴Latcham afirma que, en las culturas prehispánicas, el sacerdocio femenino también se heredaba por línea materna. Latcham, Ricardo Eduardo, *Los Incas sus Orígenes y los Ayllus...*, pág. 1046.

²²⁵Sobre la transmisión del cacicazgo colonial femenino véase el punto 3.3.2. de esta investigación.

como a las tías maternas, es decir, el término con el que se llamó a la madre fue el mismo que se usó para designar a todas las madres de una generación que descendió de la abuela²²⁶.

Con los Incas se mantuvo esta descendencia femenina, como se puede ver en las informaciones del Don Ampuero, segundo esposo de Doña Inés Yupanqui, (Quispe Sisa), hija del Inca Huayna Capac:

“[Doña Inés] es y ha sido señora de la d[ic]ha probincia de Guaylas y como tal señora a poseydo e tenido e mandado la d[ic]ha probincia porque le viene de herencia de sus antepasados lo qual es publico... por tanto como después de sus días [de su madre] le viene a la dicha mi muger por quanto [madre] no tiene otra hija ni hijo que la pueda heredar si no es ella porque como es costumbre entre los yndios que en muriendo la madre la herede la hija”²²⁷.

Esta herencia femenina se potenció más aún al casarse entre hermanos, además este sistema quedaba reflejado cuando el hijo que heredaba el cargo de Sapa Inca tenía que ser hijo de la mujer principal, es decir de la Coya, su hermana, para que reuniera en su persona toda la sacralidad de sus antepasados y toda la pureza del linaje. Fray Martín de Murúa lo describió de la siguiente manera:

“Muerto Tupa Ynga Yupanqui y habiendo en su testamento y última voluntad, llevado del grandísimo amor que tuvo a una de sus mujeres, llamada Chiqui Ocllo, nombrado por sucesor en el señorío y reino, como ya dijimos, a un hijo suyo desta su mujer, Capac Huare, pervirtiendo y quebrando con esto la orden y costumbre hasta allí inviolablemente guardaba de los ingas sus antecesores, que el heredero había de ser el hijo de la mujer legítima del Ynga, que era la Coya y la reina principal, que comúnmente era su hermana, porque se dijese que el Yunga y rey era hijo de rey y reina, y que por línea de padre y madre era descendiente del primer Yunga, llamado, como dijimos Manco Ynga”²²⁸.

²²⁶Latcham, Ricardo Eduardo, *Los Incas sus Orígenes y los Ayllus...*, pág. 1051 y en Cunow, Heinrich, *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas*, página no numerada.

²²⁷Archivo General de Indias, Lima, 204, N°5, fols. 3r. Citado en Vicuña Guengerich, Sara, “Inca women under Spanish rule. *Probanzas and informaciones of the Colonial Andean elite*”, en *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*, Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli (Eds.), Routledge, London and New York, 2017, págs. 111.

²²⁸Murúa, Fray Martín de, (1600 – 1611), *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*, Manuel Ballesteros Gaibrois (Ed.), Crónicas de América, Dastin Historia, Madrid, 2001, Cap. XXVIII, págs. 91-92.

En segundo lugar, destacamos la multitud de documentos que abalan la hipótesis de la descendencia paralela a lo largo del Período Prehispánico, donde la mujer no solo heredó, sino que también gobernó. Los cronistas no pasaron desapercibidos ante este extraño sistema, por ejemplo, Guaman Poma de Ayala lo describió así:

“Los corregidores y padres y comenderos [...] a las mujeres lexitimas o hijas de derecho se las quita el derecho [a gobernar] que tiene desde los Yngas y posición que faborese al rico yndio”²²⁹.

Otro ejemplo, lo encontramos en las partidas de bautismos donde siguieron perviviendo los patrones andinos de parentesco en los cuales la mujer heredaba el apellido por vía materna. Irene Silverblatt investigó este campo y concluyó con que “a lo largo del siglo XVII, las mujeres continuaron asumiendo el apellido materno, mientras que los hombres tomaban el paterno”²³⁰. Sobre el mantenimiento del apellido de la madre que fue el que heredaban las hijas, existe otro trabajo del historiador Tom Zuidema²³¹ donde examina un documento (Documento 6) en el cual se presenta un linaje matrilineal femenino de cuatro generaciones en las que todas las mujeres llevan el apellido *Pillcosisa*. En este caso concreto se heredaba la tierra únicamente de madre a hija. Además, tal era el arraigo de la descendencia paralela que en el Tercer Concilio Limense (1582), la recogió en uno de los artículos dictando que los hijos varones llevasen el apellido paterno y las hijas el materno²³².

Para la costa norte, existe otra referencia dentro de las Ordenanzas del doctor Cuenca donde también se aprecia el sistema de descendencia paralela, cuando se abolió la costumbre prehispánica de la mujer indígena que, al enviudar, volvía a su ayllu de origen con sus hijas, mientras que los hijos varones quedaban en el ayllu del padre. A partir de las Ordenanzas de

²²⁹Guaman Poma de Ayala, Felipe (1615-1616), *Nueva Crónica y Buen Gobierno...*, Cap. II, pág. 458. Citado en Silverblatt, Irene, *Sol, Luna y Brujas: género y clases en los Andes Prehispánicos y Coloniales...*, pág. 114.

²³⁰Silverblatt, Irene, *Sol, Luna y Brujas: género y clases en los Andes Prehispánicos y Coloniales...*, pág. 112.

²³¹Zuidema, Tom, “‘Descendencia paralela’ en una familia indígena noble del Cuzco (Documentos del siglo XVI hasta el siglo XVIII)”, *Fénix* 17, Lima, 1967, págs. 39-62.

²³²Mó Romero, Esperanza y Rodríguez García, Margarita, “Las mujeres andinas y el mundo hispánico: descomposición de una sociedad y ritos de supervivencia”, en *Espacio, tiempo, y forma*, Tomo 11, serie IV, Hª Moderna, 1998, pág. 148. [Publicación online: <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/3370/3228>].

Cuenca, esta costumbre desapareció y se obligó de ahí en adelante a la mujer y a los hijos de ambos sexos, a permanecer en la parcialidad del esposo²³³.

El uso del apellido materno por parte de las hijas y del paterno, por parte de los hijos, se mantuvo hasta la década de 1930 en la región Quiteña del Valle de los Chillos, según el estudio de Cristiana Borchart de Moreno²³⁴.

Otra fuente de información que recoge la descendencia por vía materna, son los testamentos quiteños de mujeres en el siglo XVII²³⁵, destacamos el testamento de Joana de Bastida, donde señaló que sus bienes eran suyos propios, obtenidos por herencia materna, y ajenos a los de su esposo. Además, añadió que se los heredase a su hija Ynes Cornejo, y que su marido no debía recibirlos²³⁶.

Los datos etnohistóricos más reveladores para esta investigación provienen de la probanza de méritos perteneciente a la Cacica Francisca Mesocoñera, estudiada por María Rostworowski²³⁷, donde dejó constancia de que al menos en la costa norte del Perú, las mujeres sucedieron en el cargo como los varones, como describieron los cinco testigos presentados en dicha probanza²³⁸:

TESTIGO: “que por ser hembra no deja de suceder en el dicho cacicazgo pues es notorio que las *Capullanas* usan en todas aquellas provincias desde su antigüedad los cacicazgos y corre la sucesión por ellas de la misma manera que por los varones”. (Folios 10 y 11: 29).

²³³Rostworowski, María, *Ensayos de Historia andina II, Pampas de Nasca, género y hechicería...*, pág. 156.

²³⁴Citado en Daza Tobasura, Paula, “Gobernar en tiempos de cambio. Las cacicas de la Audiencia de Quito”, *Fronteras de la Historia*, Vol. 21, N°2, 2016, págs. 79-103. [Publicación online: <https://bit.ly/2O6tE3y>]

²³⁵Ciriza-Mendivil, Carlos D., “Los indígenas quiteños a través de sus testamentos: dinámicas socioculturales en el siglo XVII, *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, 2017, págs. 9-34.

²³⁶“Testamento de Joana de Bastida”, Quito, 30 de agosto de 1681, ANE, Not. 1.^a, Vol. 236, f. 24., *Ibid.*, pág. 17

²³⁷Rostworowski, María, *Curacas y sucesiones: costa norte*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1961. Y en “Los Curacas costeños”, *Histórica*, Revistas de la PUCP, XXIII.2, 1999, págs. 29-33.

²³⁸Archivo Histórico Nacional, Derecho indígena y Encomiendas, Legajo 23, Cuaderno 627, año 1610. *Autos que siguió Francisco de Montalvo, Procurador General de los indios de este Reyno en nombre de Doña Francisca Canapaynina, india natural del Repartimiento de Nariguala, reducido en Catacaos y encomendado en Don Alonso de Figueroa, contra Francisco Mesocoñera, sobre mejor derecho al cacicazgo de Nariguala, por descender la dicha Doña Francisca en línea recta de Don Diego Mesocoñera el mozo, y de Doña Elvira Yancatil, Caciques legítimos que fueron del dicho Repartimiento.*

TESTIGO: “y en las demás partes destos llanos desde el tiempo de los yngas e antes que los españoles les entraron en este reyno y es pues que las *Capullanas* subceden en los cacicazgos como si fueran varones”. (Folios 46: 30).

TESTIGO: “quando no ay barones legítimos que heredan los tales cacicazgos es uso y costumbre entre los dichos yndios que subceden las hembras legítimas los dichos cacicazgos y siendo pequeñas ponen en su lugar un principal para gouierne los yndios en el ynter que tiene edad para ello”. (Folios 54: 31).

TESTIGO: “quando no auia padres y antes que los españoles entrasen en este reyno después acá que las *Capullanas* subceden en los cacicazgos como si fueran hombres y gouernando los y sirviéndolos”. (Folios 57 y 58: 31).

TESTIGO: “[...] a visto gouernar rrepartimiendos de yndios como Cacique algunas yndias que las llaman *Capullanas* a las quales les acuden con el salario”. (Folios 61: 32).

Por último, el sistema de “descendencia paralela”²³⁹ explicaría la supervivencia de esta institución preincaica femenina, definida como “Capullanía” por Juan José Vega²⁴⁰ durante el Imperio incaico que se mantuvo tras la llegada de los Incas, puesto que tanto en las jefaturas de la costa norte como en el Imperio incaico el sistema sería el mismo, viéndose inalterado durante el contacto entre ambas culturas. En el mundo incaico, con este sistema de herencia paralela las mujeres Incas pudieron hacer uso de los recursos del ayllu en manos de sus madres, de tal forma que los derechos de transmisión paralela aseguraron a las mujeres el acceso a los medios de subsistencia, independientemente de sus parientes masculinos. Por lo tanto si las mujeres accedieron a los recursos sin la intervención masculina, es lógico pensar, que la autonomía femenina no fue únicamente económica, sino que se extendió a todos los ámbitos de la vida, al igual que ocurrió con las mujeres en la costa norte, y empleamos el término “autonomía” y no “independencia”, porque como explicamos anteriormente en el

²³⁹Apoyamos la hipótesis de Cristina Salles y Rosario Coronel Feijóo, al definir el sistema político-hereditario de la costa norte como un “paralelismo puro” y no como un matriarcado. Véase Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, 42, 2015, pág. 15. Y Salles, Estela Cristina y Noejovich Ch., Héctor, “La herencia femenina andina prehispánica y su transformación en el mundo Colonial” ..., págs. 37-53.

²⁴⁰Vega, Juan José, *Pizarro en Piura*, Concejo provincial de Piura, 1993, pág. 307.

mundo andino no se puede desligar el ámbito femenino del masculino y viceversa, lo que permitió a las mujeres ocupar puestos de poder al igual que los varones. Además, no hay que olvidar que en ambos casos tanto el varón como la mujer descendes de un Dios y una Diosa, que además en el caso de la Coya y la *Capullana* (aceptando la hipótesis presentada en el primer capítulo de esta Tesis doctoral donde consideramos que las *Capullanas* fueron descendientes de las sacerdotisas mochicas o lambayecanas) sería la misma, la Diosa Luna o Diosa del Mar. Por lo tanto, el sistema ideológico en cuanto al género plasmado en el sistema de descendencia paralela, sería el mismo, tanto en el mundo incaico como en el de las jefaturas de la costa norte.

Por lo tanto, para concluir, consideramos que en la costa septentrional de Perú los sistemas de parentesco de cada ayllu se articularon entorno a un ancestro común que correspondió a una divinidad femenina, dando origen a una línea uterina donde las mujeres fueron el vehículo para la pertenencia a ese grupo. Hubo como consecuencia, una línea materna donde las hijas o los hijos de los hermanos eran los herederos. Esto permitió que el derecho de sucesión femenino se mantuviera activo en la costa norte hasta el siglo XVII.

La vigencia de la herencia por vía materna de los cacicazgos norteños, permitió que las mujeres siguieran heredando tanto el título de Cacicas, como sus posesiones, hasta el siglo XVII cuando la pacificación del territorio y la asimilación de las costumbres castellanas, implantaron el sistema patriarcal haciendo desaparecer la mayoría de los cacicazgos femeninos excepto en los casos de viudez sin descendencia, prerrogativa regia, por el origen criollo del marido de la Cacica²⁴¹, o por falta de descendencia masculina en la línea de sucesión. Además, hemos podido observar en la documentación analizada por Zevallos Quiñones para los cacicazgos de Lambayeque, que cuando existían pleitos entre dos familias por el derecho al cacicazgo, sí se permitía el recurso de ser hija legítima y primogénita para el reclamo, por lo tanto, no era una condición fija que las mujeres no pudieran gobernar, ni estaban excluidas de la gobernación por su condición de mujeres como defiende el autor.

Este hecho no se dio únicamente en la costa norte del Perú, es relevante la comparativa del mismo proceso llevado a cabo en el valle de Copiapó, región septentrional chilena colindante con el sur del Virreinato peruano. En esta zona, existió una Cacica llamada Lainacacha a mediados del siglo XVI, que gobernó mediante un sistema dual la mitad inferior

²⁴¹Como ocurrió con la Cacica Principal de Cinto y San Miguel de Farcape, Doña Josefa Chumbi Huaman. Zevallos, Quiñones, J., *Los cacicazgos de Lambayeque...*, pág. 17.

del valle. Los mecanismos locales de la transición del poder indígena, se llevaban a cabo mediante línea materna, de tal forma que a la Cacica Lainacacha, le sucedió su hija Doña Ana Quilinachay hasta que la imposición de la legislación española traspasó la ejecución del cacicazgo a su marido en el siglo XVII y posteriormente, se heredó por vía patrilineal²⁴².

2.3.2. La mujer de élite incaica en el imaginario español

Gracias a la contemporaneidad del Tahuantinsuyo con la llegada de los españoles a las tierras del Nuevo Mundo, es posible conocer con mayor detalle cual fue el rol de las mujeres pertenecientes a la élite incaica en el momento del contacto. Las Crónicas son las primeras fuentes de información para acercarnos al pensamiento andino prehispánico y conocer cómo se articularon las relaciones de género en esa época. El conocimiento sobre las mujeres de élite incaicas, mucho más representadas en los escritos que las mujeres de la costa norte, nos permite conocer, cuál fue su espacio de dominación dentro del Imperio incaico y entender porque los Incas en la costa norte, respetaron y mantuvieron las jefaturas nativas femeninas.

Como se analizó anteriormente, estos escritos no están exentos de subjetividad e interpretaciones que en ocasiones pueden llevar a conclusiones erróneas sobre el verdadero papel que jugaron las mujeres de élite en el Imperio incaico, pero, de cualquier forma, nos llegan informaciones referentes a la mitología que dejan ver como estas mujeres de elevado estatus, desarrollaron un papel activo y decisivo en las relaciones de poder establecidas durante el Incanato.

2.3.2.1. Mama Huaco y Mama Oclo

Para mantener el origen sagrado de las élites reales, las primeras mujeres de la línea dinástica debían ser sagradas, divinas y supra-humanas, para reforzar la diferenciación de estas mujeres con las de otros linajes rivales, tomando un papel importantísimo dentro del proceso de legitimación real y como propaganda política²⁴³.

Las dos primeras mujeres del Imperio incaico aparecen representadas en la mitología como dos arquetipos divinizados diametralmente opuestos:

²⁴²Cortés Larravide, Enrique, “Les femmes au sein de la sphère politique Cacicale Coloniale de la vallée de Copiapo, Royaume du Chili, XVI^e siècle”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloques, 2014, [Publicación online: <http://nuevomundo.revues.org/66589>].

²⁴³Alconini, Sonia, “Mujeres de élite en los albores del Imperio Inka: guerra y legitimación política”, *Textos antropológicos*, Universidad Mayor de San Andrés, Vol. 12, N°2, La Paz, 2003, págs. 149-158.

Mama Ocllo representó a la mujer hogareña, encargada de las tareas domésticas, de la crianza de los hijos, de los trabajos agrícolas y de la producción textil, frente a Mama Huaco, mujer guerrera, atrevida y libre²⁴⁴. Una guerrera y otra maternal, así se recogen estas mujeres en los escritos y las fuentes orales de la época.

Mama Ocllo se representó en las Crónicas como una mujer subordinada, encuadrándose mejor en la *conducta esperada* femenina del imaginario español y en antítesis se describió a Mama Huaco como mujer “más varonil”²⁴⁵, tomando un rol que no pertenecía a su sexo y con una presencia muy activa en la expansión del Tahuantinsuyo junto con sus hermanos Ayar. Aparece como una líder, cruel que no dudó a la hora de “sacar la asadura, tomar el corazón y los bofles en la boca”, como describió Sarmiento de Gamboa en su Crónica²⁴⁶. Esta misma acción es descrita por Fray Martín de Murúa, quien añadió una connotación que se puede interpretar como el rol de sacerdotisa o adivina como veremos a continuación.

Siendo así, Mama Huaco tomaría un cariz especial al convertirse en un personaje mitológico en el imaginario andino, que nos recuerda mucho al período de las sacerdotisas mochicas y lambayecana, pues en ambos casos la mujer divina ancestral, fue la madre fundadora del linaje, pero además tomó parte activa en los rituales tanto de sacrificio como de adivinación, propiciatorios para el buen desarrollo de su linaje:

“Esta Coya y Señora Mama Huaco fue mujer de gran valor, entendimiento y discreción, y a ella atribuyeron algunos la muerte del indio Poques [...] sacándole los bofes y habiéndolos soplado, entró dentro causando horror y espanto a los moradores de aquel asiento”²⁴⁷.

Fue por tanto una mujer llena de coraje, fuerza y poder que ostentó un liderazgo político y religioso. La importancia de estas dos mujeres ancestrales de los linajes reales incaicos, radica en que fueron las primeras en la línea de descendencia, fueron las que garantizaron los lazos biológicos y sacralizados con los descendientes del grupo. Es por ello que fueron veneradas y respetadas durante el Incanato al igual que el Sapa Inca.

²⁴⁴Rostworowski, María, “La mujer en el Perú prehispánico”, Documento de trabajo N°72, Instituto de Estudios Peruanos, 1995, pág. 6.

²⁴⁵Murúa, Fray Martín de, (1600 – 1611), *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas...*, Cap. II, pág. 39.

²⁴⁶Sarmiento de Gamboa, Pedro, (1572), *Historia de los Incas...*, Cap. IX, pág. 52.

²⁴⁷Murúa, Fray Martín de, (1600 – 1611), *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas...*, Cap. II, pág. 39.

2.3.2.2. La Coya

Las Coyas junto con las Acillas, fueron las figuras femeninas por excelencia que llamaron la atención de los cronistas tras la llegada al Tahuantinsuyo. Gracias a ellos, podemos conocer parte de las funciones sociales y religiosas que desempeñaron estas reinas, aunque siempre transformadas por una ideología de género castellanizada que colocó a la mujer en un segundo plano, pero el estudio de la propia ideología y mitología andinas dan referencias que contrastan enormemente con esta idea²⁴⁸. Como ya se estudió anteriormente, el mundo andino prehispánico desde el punto de vista ideológico entendió que el universo estaba dividido en dos esferas interdependientes y sexualmente vinculadas. Tanto la nobleza como el pueblo común, comprendió su realidad social como una división en dos mitades, femenina y masculina. Durante el Imperio incaico, se dio aún mayor importancia a los astros, que modificaron la cosmología optando por una descendencia sexual, de tal forma que los Incas sostuvieron ser hijos e hijas de los dioses y diosas, descendientes directos del Sol y de la Luna. El Inca se llamó así mismo hijo de Inti, pues el Sol fue el padre de todos los varones, mientras que la Coya, fue la hija de la Luna, Pacsamama, la madre de todas las mujeres.

Este mito del Sol y la Luna, no se circunscribe únicamente al área andina. A lo largo de la historia europea, las reinas además de ser el ejemplo femenino del *saber ser y saber estar* para todas las súbditas, como mujer, esposa y madre; en los rituales adquirió también un simbolismo astral especial que fue muy similar al descrito anteriormente para el mundo andino. El mito solar se aplicó a las monarquías europeas interpretando que el rey era el Sol y la reina la Luna, pero con una connotación de supremacía masculina frente a la femenina al considerarse que la mujer no tenía luz propia para brillar por sí misma, sino que era un pálido reflejo de la luz solar, es decir, del soberano²⁴⁹.

Este mito solar fue empleado en las descripciones andinas bajo estos mismos planteamientos ideológicos pudiendo llevar a graves equívocos sobre el verdadero rol y posicionamiento sociopolítico de la mujer de élite andina, como el que detentaba la Coya.

Durante el Incanato dos Coyas tuvieron la máxima responsabilidad política que se podía ostentar en el Tahuantinsuyo, se encargaron del gobierno del Cuzco cuando el Inca no estuvo

²⁴⁸Rostworowski, María, “La mujer en el Perú prehispánico”, Documento de trabajo N°72..., pág. 6.

²⁴⁹Pérez Samper, María de los Ángeles, “Las Reinas” ..., pág. 424.

presente, estas Coyas fueron Chimpo Ocllo o Mama Cahua, esposa de Capac Yupanqui²⁵⁰ y la Coya Mama Anahuarque, esposa de Ynga Yupanqui²⁵¹.

La importancia de las mujeres Capac en el primer momento de la Conquista queda confirmada en las acciones llevadas a cabo por los Incas y los conquistadores. En el mundo incaico las Coyas mantuvieron un peso importantísimo en la elección política, tanto por sus matrimonios reales con los Incas con los que forjaban alianzas políticas entre panacas, como por su propia posición principal, cuya descendencia sería la que ostentara el puesto de privilegio y prestigio. Fueron, por tanto, quienes legitimaban a sus propios hijos como futuros sucesores²⁵², es decir, el varón nacido del Inca y de la Coya era el heredero al trono incaico. Estos niños ocupaban el primer puesto en la lista de candidatos, quedando en segundo plano los hijos del Inca concebidos con las esposas secundarias o Ñacas. De esta manera, mientras los nobles Incas se casaron con ellas para fortalecer la autoridad de su linaje y afirmar su reclamo para gobernar, los españoles se casaron con las mujeres nobles Incas para intentar reproducir formas nativas de orden social. Pero como Sara Vicuña plantea, ¿realmente qué fue lo que las mujeres Incas entendieron por estas uniones políticas?²⁵³. La propia autora da respuesta a esta cuestión tras investigar estas complejas alianzas matrimoniales y sugiere que estas acciones se llevaron a cabo con diferentes fines: Doña Inés Yupanqui (Quispe Sisa) fue entregada a Pizarro para establecer una alianza política, ella y su madre aprovecharon su cercanía a él para “vencer el reclamo de Manco para gobernar”. Otros casos fueron los de Azarpay y Tocto Usica que, como esposas Incas, usaron su influencia y autoridad entre los nativos para apoyar a diferentes facciones Incas, o el de Doña Beatriz Manco Capac (Quispe Quispe) quien empleó su influencia entre los españoles para impugnar el gobierno de Manco y Doña Angelina Yupanqui (Cuxi Rimay) que exigió el título de posesión de numerosas tierras y trabajadores en el valle de Yucay, cerca de Cuzco²⁵⁴.

²⁵⁰Murúa, Fray Martín de, (1600 – 1611) *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas...*, Cap. XII, pág.58.

²⁵¹Ibid., pág. 76.

²⁵²Alconini, Sonia, “Mujeres de élite en los albores del Imperio Inka: guerra y legitimación política” ..., pág. 152.

²⁵³Vicuña Guengerich, Sara, “Capac women and the Politics of Marriage in Early Colonial Peru”, *Colonial Latin American Review*, Vol. 24, N°2, 2015, págs. 150-151.

²⁵⁴Ibid.

2.3.2.3. Las mujeres secundarias – Iñacas

Las mujeres secundarias aparecen en las Crónicas como señoras al margen de la jerarquía oficial, pero en realidad desarrollaron importantes funciones dentro del Imperio incaico. Juan de Betanzos las llamó *CozcoYñaca Cuna*, es decir, “las Señoras Iñacas del Cuzco”²⁵⁵.

Pedro Pizarro dijo que además de la Coya, el Inca tuvo cuarenta mujeres más, cada una de ellas estuvo acompañada por cien Acllas. Estas esposas secundarias servían al Inca en turnos de ocho a diez días. Las Señoras Iñaca fueron esposas y/o hermanas de los cuarenta Curacas de guaranga y solo estos fueron *Incas de privilegio*.

Todas ellas vivían en los *Acllahuasi*, tenían diferentes funciones como cocinar para la mesa real, ser damas de la corte que acompañaban a la Coya, supervisar las enseñanzas de las Acllas más pequeñas y enseñarles a hilar trajes que después se entregaban como regalos de prestigio o para el propio uso del Inca y la Coya, Fray Martín de Murúa nos relató como estas reinas se cambiaban de trajes dos o tres veces al día y nunca más les volvían a dar uso, después los repartían entre las *ñustas*.²⁵⁶

En cuanto a las descripciones de las mujeres de los Incas, al igual que analizamos anteriormente, los cronistas lo hicieron siempre bajo el velo de la auto percepción de la época, donde el ideal de género de la Edad Moderna europea se centró en la reproducción y en el trabajo del hogar, describiendo a las mujeres andinas como sirvientas de los varones, remitiéndonos, así, al concepto originario de la asociación hispana del trabajo físico con un estatus inferior²⁵⁷ como cita Juan de Betanzos:

“Las mujeres salieron ansimismo vestidas muy ricamente, con unas mantas y fajas, que ellos llaman chumbis, muy labradas de oro, y con los prendedores de oro muy fino [...] y ansimismo sacaron estas mujeres el servicio con que habían de servir y guisar de comer a sus maridos”²⁵⁸.

²⁵⁵Zuidema, Tom, “Las elegantes Señoras Iñaca en la Sociedad Inca”, en *Divina y humana, la mujer en los Antiguos México y Perú*, INAH, 2005, pág.105. Y en “El inca y sus Curacas: poliginia real y construcción del poder”, *I'Institut Français d'études andines*, Vol. 37, N°1, 2008, págs. 47-55. [Publicación online: <https://bifea.revues.org/3284>].

²⁵⁶Murúa, Fray Martín de, (1600 – 1611), *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas...*, Cap. XII, pág.58.

²⁵⁷Silverblatt, Irene, *Sol, Luna y Brujas: género y clases en los Andes Prehispánicos y Coloniales...*, pág. 10

²⁵⁸Betanzos, Juan de, (1557), *Suma y Narración de los Inca*, Francisco Esteve Barba (Ed.), Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Bibliotecas de Autores Españoles, Madrid,1968, Cap. III, pág. 12.

Es importante destacar de estas mujeres el rol de protección que adquirirían cuando se encontraban cerca del Inca, tenían funciones como probar la bebida antes que él por si estaba envenenada o recoger sus cabellos y estupos para evitar que fuera “hechizado”.

Pero lo más llamativo es como se clasificaban los hijos que el Inca concebía con estas esposas, al grupo grande de descendencia del rey se le llamaba *Hatun Ayllu*, mientras que a los descendientes secundarios de estas mujeres Ñaca, se les denominaba *Ñaca Panaca*, por lo tanto, existía una jerarquía dentro de la propia descendencia del Inca, siendo los hijos de mujeres secundarias, *nobles de privilegio*²⁵⁹.

2.3.2.4. Las Acllas

Las Acllas fueron después de las Coyas, las mujeres más mencionadas en los escritos de los cronistas, bajo la identificación de monjas o vestales romanas, estas mujeres fueron parte de la organización femenina más importante del mundo andino. Vivían en *casas de recogimiento*²⁶⁰ conocidos como *Acllahuasi*, al servicio del Inca, tejiendo, cocinando o a la espera de ser entregadas por el gobernante a los Caciques de otros territorios mediante el matrimonio que escondía tras de sí, toda una red de alianzas políticas.

Son conocidas como las “vírgenes del Sol” presentadas como monjas cristianas en las Crónicas²⁶¹ o también se les llamó “*las escogidas*”, traídas desde todos los rincones del Imperio a edades tempranas para formarlas en las artes del tejido u otras actividades que fueran necesarias para el buen funcionamiento del estado incaico y el servicio al Inca, la Coya y las divinidades.

La historiografía andina no le ha dado la importancia adecuada a este grupo de mujeres, han trascendido por ser mujeres “de cambio” a manos del Inca, o por ser sus concubinas, otorgándoles un rol pasivo en el desarrollo del mundo incaico, pero hay que tener en cuenta que realmente tuvieron un papel protagonista en el sistema de las relaciones de reciprocidad del Incanato, sin el trabajo y la dedicación de estas mujeres, toda la estructura económica, política y social del Imperio, tal y como estaba articulado, nunca hubiese podido funcionar. Por ejemplo, sin las mujeres dedicadas a tejer las ropas que tanto el Inca como la Coya vestían cada día en varias ocasiones y que después nunca más hacían uso de ellas, esta imagen de

²⁵⁹Zuidema, Tom, “Las elegantes Señoras Ñaca en la Sociedad Inca” ..., pág.107.

²⁶⁰Burkett, Elinor C., “Indian Women and White society: the case of sixteenth-century Perú” en *Latin American Women, Historical perspectives*, en Asunción Lavrin (Ed.), Greenwood press, EEUU, 1978, pág. 104.

²⁶¹Hernández Astete, Francisco, “La élite incaica y la articulación del Tahuantinsuyo” ..., pág. 357.

poder, riqueza y soberanía que proyectaban ante los súbditos nunca hubiese podido llevarse a cabo. Al igual que ocurrió con la dedicación de las Acllas al preparado de la comida y la bebida que se repartía durante las celebraciones públicas prolongadas durante días a lo largo y ancho del territorio imperial. Estos hechos evidencian que fueron la mano de obra necesaria para el sostenimiento de la élite incaica y además fueron las principales involucradas en las conquistas territoriales mediante las alianzas matrimoniales que anexaban nuevos territorios al Imperio. Como consecuencia, estas mujeres de élite tuvieron la responsabilidad de mantener tanto la dignidad imperial como la sustentabilidad ideológica del mismo Imperio, es hora de dejar atrás la imagen de las vestales subordinadas a las necesidades del Inca. Consideramos muy adecuada la crítica de Peter Gose²⁶² a la caracterización del Imperio Inca como un patriarcado que utilizó a las mujeres como “simples objetos de tributo”. Gose defiende que se debería entender a las mujeres escogidas como la verdadera personificación del Estado incaico en relación a sus súbditos. El autor justifica esta idea de la siguiente manera:

“El acto de alimentar constituía un elemento importante en la jerarquía política de las culturas andinas prehispánicas [...] Para seguir con esta estrategia exitosamente, los Incas tenían que emular la posición de las mujeres en los hogares como propietarias y preparadoras de alimento y bebida. A través de la masiva intervención en las prácticas matrimoniales y la creación de varias categorías de ‘mujeres escogidas’, el Estado Inca adquirió la presencia femenina que buscaba, asumiendo para ciertos fines, una identidad femenina”²⁶³.

A modo de conclusión, diremos que tanto la Coya como las mujeres secundarias, fueron mujeres de mucho poder que tuvieron su legitimación social, política y religiosa al ser descendientes de una línea femenina cuyo ancestro común fue la Diosa Madre creadora de todo el Imperio. Es por tanto un error pensar que permanecieron fuera de las actividades políticas, aunque los escritos coloquen al varón como cabeza de gobierno. Además, existieron Cacicas al igual que Caciques a lo largo del Imperio, por lo que hay que suponer que, si este cargo estaba permitido en el Cuzco, en la costa septentrional no se vería como un caso extraño ni inviable y por ello consideramos que las Cacicas de la costa norte mantuvieron su cargo también durante el dominio incaico, hasta la llegada de los españoles.

²⁶²Gose Peter, “El estado incaico como una ‘mujer escogida’ (aqlla): consumo, tributo en trabajo y la regulación del matrimonio en el incanato”, en *Más allá del silencio, las fronteras de género en los Andes*, Denise y Arnold, eds., ILCA/CIASE, *Parentesco y Género en los Andes*, Tomo I, Parte VI, Cap. 14, La Paz, Bolivia, 1997, pág. 457.

²⁶³Ibid.

En cuanto a las relaciones de género dentro del propio Incanato, es evidente que siguió existiendo esa concepción del mundo masculino y femenino, cada una con su espacio de poder y veneración, pero donde lo femenino fue una categoría no marcada, mientras que la parte masculina estuvo elaborada²⁶⁴, por ello los cronistas desde su percepción patriarcal de la sociedad, describieron una jerarquía de géneros donde el Inca, descendiente del Inti, tuvo un peso más importante que la Coya, hija de la Luna, pero en realidad, la sociedad incaica no pudo concebir un mundo estable donde el varón gobernase sin la mujer.

Al igual que propone Susan Kellogg²⁶⁵ una “equivalencia estructural” entre hombres y mujeres fundamentada en un sistema de parentesco cognitivo para el mundo azteca, consideramos que en el mundo andino ocurrió de la misma forma, se establecieron los opuestos complementarios no solo en la mitología sino en todos los sectores de la vida, donde lo masculino y lo femenino fue diferente pero no superior, lo femenino se vinculó con la oscuridad, la tierra, la humedad, lo de abajo, mientras que lo masculino se asoció con la luz, el cielo, la sequedad. Si la división era vertical, lo masculino arriba y lo femenino abajo, si era horizontal, lo masculino se situaba al este y lo femenino al oeste, exactamente igual que planteamos anteriormente en la concepción del mundo Mochica estudiado por Jürgen Golte.

De hecho, la veneración a la Diosa Madre ancestral sigue vigente como se puede observar en un relato muy significativo, cuando Huayna Capac conquistó Tomebamba (lugar donde había nacido) mandó construir una estatua de oro que representó a su madre Mama Ocllo y fue colocada en el centro de una explanada que mandó llamar “mullu”²⁶⁶ junto con una gran cantidad de oro y piedras preciosas, donde posteriormente levantó una casa cuyas paredes fueron recubiertas de oro. A esta estatua la llamaron *Tome Bamba Pacha Mama*, “Madre Tierra”, justificando así su descendencia divina recibida por parte de su madre Mama Ocllo, hija de la Diosa Madre ancestral.

²⁶⁴Isbell, Billie Jean, “De Inmaduro a duro: Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de Género”, en *Más allá del silencio, las fronteras de género en los Andes.*, Denise Y. Arnold eds., ILCA/CIASE, Parentesco y Género en los Andes, Tomo I, Parte III, Cap. 8, La Paz, 1997, págs. 253-301.

²⁶⁵Kellogg, Susan, “From Parallel and Equivalent to separate but Unequal: Tenochca Mexica Women, 1500-1700” en *Indian Women of early México*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1997, págs. 123-143. Citado en: Shadow, María Rodríguez, “La condición femenina en la civilización maya y en la azteca”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina, De la Prehistoria a la Edad Moderna*, Isabel Morant (Dir.), Cátedra, Tomo I, Madrid, 2005, pág. 789.

²⁶⁶En la descripción de Fray Martín de Murúa, utilizó la expresión “púsole en el vientre y grandísima cantidad de oro y piedras preciosas” lo que interpretamos como haberla colocado en el centro de la explanada donde después levanto las pareces a modo de templo. Murúa, Fray Martín de, (1600 - 1611) *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas...*, págs. 102-103.

Por ello es importante, como dijimos al principio de este capítulo, analizar las Crónicas desde su contexto y la subjetividad en que se escribieron, puesto que la mujer incaica como se ha mostrado, no tomó un papel secundario en el ejercicio del poder.

2.3.3. Las *Capullanas* o *Tallaponas*: mujeres gobernantes de la costa norte

Se conoce por *Capullana* a un grupo de mujeres de la región de Piura, que ejercieron el mandato de sus territorios contemporáneas a la llegada de los españoles. Estas mujeres aparecen citadas tanto en las Crónicas del primer contacto en la costa central y sur de Ecuador, como en las costas del norte de Perú. Así como en los pleitos que posteriormente se llevaron a cabo en el siglo XVI y las probanzas del siglo XVII, para defender sus derechos de sucesión en el cargo de gobernantes, como mujeres que pertenecían a una institución pre-incaica donde se accedía al cargo mediante líneas de descendencia femenales.

En un primer momento, el término *Capullana* se pensó que provenía de la palabra española “capuz” al ser esta una prenda que cubría la cabeza, parecida a la que vestían estas Curacas, pero tras el análisis lingüístico de María Rostworowski en la región piurana de Catacaos, el concepto cambió al conocerse que *Icuchin* se empleaba para designar al varón hijo e *IcuchinCapuc* se usaba para designar a la hija. Por lo tanto, *Capuc*, fue la palabra utilizada para designar el género, y los sufijos “lla” y “na” fueron añadidas que indicaron el rango, según interpretó el obispo Martínez Compañón²⁶⁷ y de ahí procedería el término *Capullana*²⁶⁸.

La definición de *Tallapona*, corresponde con un sinónimo de *Capullana*, según aparece citado en la descripción de los *Quipucamayos* que posteriormente se recogió en la obra del virrey Don Francisco de Toledo. Consideramos que este término podría aplicarse a un grupo concreto de mujeres *Capullanas*, pero pertenecientes a un linaje de ascendencia tallana.

La gran pregunta que ha suscitado la figura de la *Capullana* a lo largo de la historia es, ¿cómo consiguió mantenerse en el poder tras la llegada del Imperio incaico?, nuestra hipótesis es que influyeron una serie de factores que permitieron la continuidad de estas jefaturas

²⁶⁷Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, nació en Navarra, hizo carrera eclesiástica y llegó al Perú al ser nombrado obispo de Trujillo en 1779. Él mismo comenzó la Visita por el territorio norteño cuando contaba ya con 50 años de edad. En este largo viaje recogió multitud de informaciones estadísticas, demográficas, etnohistóricas, botánicas, zoológicas y arqueológicas. En total 30 cajones repletos de informaciones sobre el norte peruano, algunos de los cuales hoy se encuentran perdidos y otros repletos de acuarelas que son una de las fuentes etnohistóricas norperuanas del siglo XVIII más ilustrativas. Véase Macera Pablo; Jiménez Borja, Arturo; Franke, Irma, *Trujillo del Perú*, Baltasar Jaime Martínez Compañón, *acuarelas siglo XVIII*, Fundación del Banco Continental, Lima, 1997.

²⁶⁸Rostworowski, María, “Los Curacas costeros” ..., pág. 295.

étnicas femeninas en la costa norte sin verse alteradas hasta la imposición de las costumbres castellanas. De hecho, estas Cacicas fueron más comunes en las aldeas dominadas por los Incas alrededor de la ciudad de Cuzco que en las sociedades aymaras del sur²⁶⁹.

Consideramos que los factores que favorecieron el mantenimiento de los cacicazgos femeninos fueron los siguientes: en primer lugar, la temporalidad del Incanato en las costas norteñas, la presencia incaica antes de la llegada de los españoles tuvo un período muy corto, desde 1460 a 1532, lo que propició que no llegasen a imponerse completamente las estructuras de dominación del Tahuantinsuyo e imponerse los cacicazgos nombrados desde el Cuzco. Conocemos por el cronista Murúa que la implantación política incaica no alteró el sistema curacal tradicional, siempre y cuando se respetase la estructura de poder impuesta por el Incanato: el Inca era la cabeza de todo el Imperio y era a él al que había que entregar el tributo que recogía el Curaca de cada ayllu. En la costa norte, sería indiferente el género del Curaca, siendo las *Capullanas* las intermediarias entre el pueblo y el Inca, encargadas de la recogida de este tributo, (Figura 38).

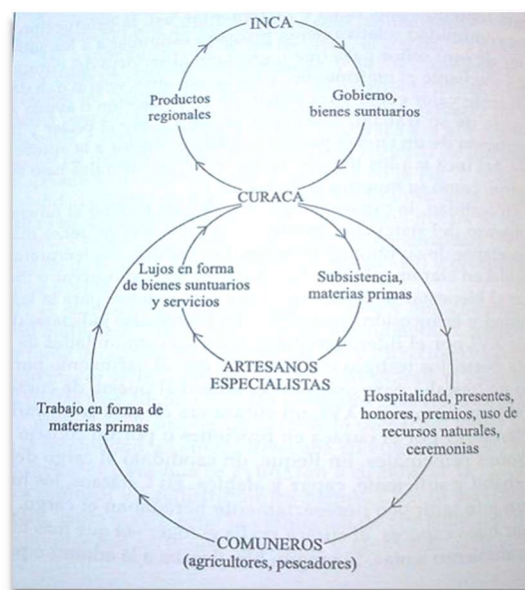


Figura 38: La organización socioeconómica indígena de la costa norte antes de 1532. Fuente: Ramírez, Susan, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 2002, pág. 302.

El segundo factor que influyó en la permanencia del curacazgo femenino en la costa norte, fue el método de conquista empleado por el Imperio incaico, Murúa sostuvo que la dominación incaica se realizó bajo una forma pacífica siempre que no encontraran resistencia,

²⁶⁹Garrett, David, "In Spite of HerSex: The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes", *The Americas*, Vol. 64, N°4, 2008, pág. 558.

permitiendo una serie de beneficios a los Caciques que se doblegaban ante el Inca²⁷⁰. Susan Ramírez sostiene que incluso los señores leales a su tradición, fueron confirmados en sus cargos²⁷¹. Pudo ser este el método empleado en la costa norte, pero las Crónicas nos cuentan que los tallanes fueron un grupo muy belicoso que presentó combate a los Incas, e incluso llegaron a pactar con los conquistadores europeos para derrotar a los *orejones*. De ser así²⁷², con más razón la permanencia de los cacicazgos originarios sustentados en las mujeres, mantendrían sus ancestrales costumbres al presentar resistencia a los mandatos e imposiciones incaicas. Según observamos a lo largo de las investigaciones sobre las *Capullanas*, la región piurana estuvo conformada por parcialidades independientes dominadas por señores y predominantemente señoras que ejercieron como gobernantes de estos territorios²⁷³. Esta organización política se mantuvo cuando llegaron los españoles, pero con una identidad colectiva mucho más forjada que anteriormente ante la oleada conquistadora incaica, por ello no es de extrañar que algunos grupos se aliaran con los españoles en contra de los Incas²⁷⁴.

Por último, destacamos la semejanza en las relaciones de poder femenales que existían entre el Cuzco y la costa norte. Como se ha analizado anteriormente al hablar de la herencia femenina, los Incas permitieron y legitimaron a la mujer en los cargos de poder, estas tuvieron un rol activo en la política del Imperio, como vimos anteriormente hubo dos Coyas que se encargaron de ocupar el cargo del Inca cuando salía del Cuzco. Pero además las Crónicas nos relatan que también existieron mujeres Curacas, como por ejemplo Contarhuacho, mujer secundaria de Huayna Capac, a quien este le entregó el curacazgo de Hananguaylas, formado por seis guarangas, y otra mitad de Huaylas (Hurinhuaylas) se la entregó a su mujer secundaria Añas Colque²⁷⁵. Pero estas no fueron las únicas mujeres con cargos curacales, Sarmiento de Gamboa²⁷⁶ y Santa Cruz de Pachacuti²⁷⁷ citaron a otra mujer conocida como

²⁷⁰Murúa, Fray Martín de, (1600 - 1611), *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas...*, págs. 104-105.

²⁷¹Ramírez, Susan, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI...*, pág. 26.

²⁷²Rostworowski, María, *Costa Peruana prehispánica*. Obras completas de María Rostworowski, Vol.III, Historia Andina 26, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2014, pág. 151.

²⁷³Pável Elías Lequernaqué, Jorge, “Los Señores resistentes: los Caciques de Catacaos y sus estrategias de actuación y adaptación en la sociedad piurana del siglo XVII”, PhD., Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2004, pág. 19.

²⁷⁴Ramírez, Susan, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI...*, pág. 27.

²⁷⁵Rostworowski, María, “Los Curacas costeros” ..., pág. 293.

²⁷⁶Sarmiento de Gamboa, Pedro, (1572), *Historia de los Incas*, Emecé, Buenos Aires, 1943, Cap. III

Chañan Cury Coca, Cacica de Chocos Cachona en Cuzco, de ella dicen que guerreaba como un varón. En estos mismos términos José de Acosta²⁷⁸ y Bernabé Cobo²⁷⁹ nos citaron a la Cacica de Guarco (Cañete).

Además, existe un caso muy representativo que corresponde a un testamento publicado por Udo Oberem sobre un matrimonio de Caciques ecuatorianos que fueron confirmados en sus respectivos puestos por el Inca, cada uno sobre su área de jurisdicción, separada de la del otro. La Cacica accedió al poder político por herencia materna y mediante la “Coronación del Inca” como citó en su testamento:

“[D]eclaro que en el puesto de Malaleji, donde a mi me sirvió de madre, quando Sali de mi entierro todo lo que se divise en redondo me dieron por mis posesiones [...] Ytem los indios Angaraes declaro que los adquiri yo prometiéndoles tierras y sitio para su sustento y los traje de Cotocollao, y se me huyeron, [y] fui en persona hasta Hambato a alcanzarlos y los volvi de Hambato y los reduci a mi voluntad y así les di mis tierras en las huertas de Mulinlibi”²⁸⁰.

Por lo tanto, los Incas respetaron y aceptaron a las mujeres como jefas de los curacazgos, heredados por vía materna o por designio real.

2.3.3.1. Las primeras descripciones de los cronistas

A continuación, analizamos en orden cronológico, todas las Crónicas descubiertas hasta el momento donde hemos localizado informaciones sobre las *Capullanas*, *Tallaponas* o mujeres de élite de la costa norte del Perú:

Francisco de Xérez describió en 1534, uno de los elementos que más se han estudiado sobre las *Capullanas*, la vestimenta, que posteriormente se ha comparado con los ceramios mochicas y lambayecanos que tanta información ha vertido sobre estas mujeres:

²⁷⁷Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Joan de, (¿1620?), *Antigüedades deste Reyno del Perú*. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Lima, 1927, pág. 179.

²⁷⁸Acosta, Fray José de (1590), *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940, Libro III, Cap. XVI.

²⁷⁹Cobo, Fray Bernabé, (1653), *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Tomo XCI-XCII, Madrid, 1956, Cap. II, págs. 87-88.

²⁸⁰Oberem, Udo. “Amerikanistische Angaben aus Dokumenten des 16 Jahrhunderts”, *Tribus*, N°17, 1968, págs. 82-83.

“Las mujeres visten una ropa larga que arrastra por el suelo, como hábito de mujeres de castilla”²⁸¹.

Juan Ruiz de Arce, testigo directo de los primeros contactos, recogió en sus escritos en 1534, el nombre de una de estas señoras, que corresponde con el topónimo del mismo lugar, la Señora de Achira, además hizo una descripción sobre el estilo de vestimenta que solían llevar:

“Era Señora de esta tierra una mujer y todos la obedecían y teníanla por Señora. Es gente muy bellaca; son todos sodomíticos. No hay principal que no traiga cuatro o cinco pajes muy galanes; estos tienen por mancebos. Tratan por la mar, es gente de mucho trato [...] Llámase esta provincia Achira y así se llama Señora de ella”²⁸².

“Y de allí partimos para una provincia que se decía Tangaraya [...] las mujeres andan vestidas con unas vestimentas cerradas, de arte de capuz; llega hasta el suelo. Andan en cabello; son mujeres de buenos rostros”²⁸³.

Diego de Trujillo fue un soldado segundón de la Conquista que escribió en 1534 a pedimento del virrey Francisco de Toledo sobre los primeros momentos de la Conquista, con una prosa pobre y limitada pero no por ello menos importante pues su Crónica contiene información relevante para nuestro objeto de estudio, al ubicar a otra Señora en la zona septentrional:

“Hasta dar a un pueblo que se dice Tocagua. Y de allí pasó adelante a un pueblo en la misma provincia de Puerto Viejo, que era Señora de él una viuda rica”²⁸⁴.

Diego de Silva y Guzmán destacó de los demás cronistas por sus escritos poéticos en coplas de arte mayor, considerándose el primer libro de poesía del Perú, donde además se describió el primer contacto con la Señora de la costa norte en 1538:

“A vista de un puerto pudieron llegar,

²⁸¹Xérez, Francisco de, (1534), *Verdadera relación de la conquista de Perú*, Biblioteca Universal Virtual, 2003, sin numeración en el documento, [Publicación online: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/645.pdf>].

²⁸²Ruiz de Arce, Juan (1534), *Advertencias de Juan Ruiz de Arce a sus sucesores. Tres testigos de la conquista del Perú*, 3ª Edición Colección Austral, Conde de Canilleros, Espasa-Calpe, Madrid, 1964, págs. 81.

²⁸³Ibid., pág. 86.

²⁸⁴Trujillo, Diego de, (1534), *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Tres testigos de la conquista del Perú, 3ª Edición Colección Austral, Conde de Canilleros, Espasa-Calpe, Madrid, 1964, págs. 112-113.

A donde una india hera Señora
 Que en viendo el navio lluego a la ora
 Sus valsas inbia a que hazelle llamar
 Del Buen Capitan se inbia queexar
 Porque no quiere en su puerto surgir
 Aue le rruegue, que quiere a su tierra venir,
 Porque le quiere ver y ablar.
 El Buen Capitán de aquesto espantado
 Dixo que el puerto no lo savia
 Que de su gente ínbiase una guía
 Que la india fue luego a un puerto ordenado
 Apenas las anclas ovieron hechado
 Quando ella misma con gran compañía
 Entro en el navio con mucha alegría
 Que fue atrevimiento sin duda estremado...²⁸⁵.

La relación de los *Quipucamayos* recogida en el año 1542, contiene una de las descripciones con mayor riqueza informativa sobre las mujeres gobernadoras del norte. No solo nos confirmó la gobernabilidad femenina en la macrorregión de estudio, sino que además añadió el término de *Tallaponas* para designar a las *Capullanas*. También empleó un término castellano para entender su papel en la organización social indígena, eran las “Mandonas”:

“Fue la gente de la costa y de los llanos, a quien llamaban yungas, gente muy débil, en la mayor parte de la costa gobernaban y mandaban mujeres a quien llamaban las *Tallaponas* y en otras partes las llamaban *Capullanas*. Estas eran muy respetadas, aunque había Curacas de mucho respeto. Ellos acudían a las chacaras y a otros oficios que se ofrecía, porque lo demás ordinario se remitían a las *Capullanas* o *Tallaponas*; y esta costumbre guardaban en todos los llanos de la costa como por ley; y estas *Capullanas* eran mujeres de los Curacas que eran las Mandonas”²⁸⁶.

²⁸⁵Silva y Guzmán, Diego, (1538), *Crónica Rimada, en la Conquista de la Nueva Castilla*. Versión de F. Rand Morton. Ediciones Andera, México, 1963, Citado en Prieto de Zegarra, Judith, *Mujer, poder y desarrollo en el Perú*. Ed. DORHCA, Tomo 1, 1980, pág. 53.

²⁸⁶Relación de los *Quipucamayos*, (1542), *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*, Ediciones de la Biblioteca universitaria, Lima, 1974, pág. 34.

Otra de las fuentes etnohistóricas relevantes, son “Los Repartos” documento fechado en 1550 donde se recogieron los repartos de indios e indias llevados a cabo por los conquistadores. Dentro de este valioso escrito nos interesan principalmente los Repartimientos de la ciudad de San Miguel, porque en él se cita a la *Apullana*²⁸⁷ de Catacedos:

“Miguel de Salcedo tiene por repartimiento que lo hovo con su mujer viuda mujer que fue de Fernando Carrasco difunto la Apullana de Catacedos con la maior parte del dicho Valle de Catacedos, el qual repartimiento tubo el dicho difunto por cedula del Marques, i agora lo tiene Salcedo por cedula de Vaca de Castro, valdrán los tributos i servicio i grangerias i aprovechamientos destos indios cada año dos mil pesos; es muerta la mujer”

“La Apullana de Catacedos quees en los llanos ternan depositados en Miguel de Salcedo por fin i muerte de Fernando Carrasco, el dicho casó con la mujer del dicho difunto terná toda la Apullana seiscientos indios, tiene el sobredicho con la Apullana la mitad del Valle de Catacedos que serán trecientos indios, que con los de los llanos son novecientos indios”²⁸⁸.

Agustín de Zárate también describió la vestimenta típica de las mujeres yungas en 1555:

“Las mujeres visten unos hábitos de algodón hasta los pies, a manera de lobas [...] divídense en tres géneros todos los indios destos llanos, porque a unos llaman yungas y a otros tallanes y a otros Mochicas”²⁸⁹.

Bartolomé de las Casas, aunque nunca estuvo en el territorio peruano, su manuscrito datado en 1552 es uno de los más importantes para nuestra investigación pues cita directamente a los tallanes y huancavilcas como grupos étnicos donde las mujeres controlaban el poder por medio de la herencia femenina y además emplea el término *Capullana* para este tipo de jefatura:

²⁸⁷Es posible que el escriba no recogiera el término correcto y quisiera hacer alusión a la *Capullana*.

²⁸⁸Los Repartos, (1550), *El reparto del rescate de Atahualpa y los tesoros del Cuzco y en el reparto de Guaynarima efectuado por el pacificador Pedro de la Gasca*, Los repartos: bocetos para la nueva historia del Perú, Rafael Loredó, Ed. D. Miranda, Lima, 1958, pág. 272.

²⁸⁹Zárate, Agustín de, (1555), *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Editores Técnicos Asociados S.A. Biblioteca Peruana. El Perú a través de los siglos. Primera Serie, Tomo II, Lima, 1968, pág. 125.

“En algunas provincias de los yungas que se llaman tallanas y algunos de los guacauilcas (sic, por huancavilcas) ciertas naciones tenían costumbre que no heredaban varones, sino mujeres; y la Señora se llamaba *Capullana*”²⁹⁰.

La Crónica de Pedro Cieza de León escrita en 1553, es una de las más ricas y extensas en cuanto a la descripción del primer contacto entre Pizarro y la *Capullana*:

“Alonso de Molina, el español que por hazer la tormenta no pudo entrar en la nao, como en el capítulo pasado se contó, avíase quedado entre los yndios, los cuales lo llevaron donde estava una Cacica de parte de esa tierra [...] enbiando la Señora *Capullana* a rogarles que saltasen en un puerto que más abaxo hazia el Norte, donde serían della bien servidos, el capitán respondió que hera contento de lo hazer [...] surjeron para saltar en tierra y vinieron para muchas balças con mantenimiento y cinco ovejas que enbiava la Señora susodicha; la qual enbió a dezir al capitán que para que se fiasen de su palabra y sin reçelo saltasen en tierra, que ella se quería fiar primero dellos y yr a su navío, donde los vería a todos y les dexaría rehenes, para que sin miedo estuviesen en tierra lo que ellos quisiesen. Con estas buenas razones que la caçica enbió a dezir, se holgó el capitán en extremo; dava graçias a Dios porque había sido servido...Fueron derechos donde estava la caçica, la cual les hizo a su costunbre gran recibimiento con mucho ofreçimiento, mostrando ella e sus yndios gran regozijo. Luego les dieron de comer y por los onrar, se levantó ella misma e les dio de beber con un baso diciendo que así se acostunbrava en aquella tierra tratar a los guéspedes. Halcón, el del jubón y la medalla, pareçióle bien bien la caçica y echóle los ojos. Como [cursiva en el original] ovieron comido, dixo esta Señora que quería ver al capitán y hablalle para que saltase a tierra a se recrear. Respondieron los cristianos que fuera en buena hora. Halcón mientras más miraba, más perdido estava de sus amores [...] La Señora [cursiva en el original] con mucha gracia e buenas palabras dixo al capitán que pues ella, siendo muger, avía osado entrar en su navío, que él siendo hombre y capitán no avía de rehuzar de saltar en tierra; mas que para su segurança, quería [cursiva en el original] dexar en el navío çinco preñçipales en

²⁹⁰Las Casas, Bartolomé de, (1552), *Las antiguas gentes del Perú*, *Las Antiguas gentes del Perú*. Anotaciones y concordancias de Horacio Urteaga, Librería e Imprenta Gil, Lima, 1939, pág. 76.

rehenes. [...] El capitán respondió que por aver enbiado su jente y venir con tan poca no avía saltado en tierra; mas que pues ella se lo rogava, lo haría sin querer más rehenes que su palabra. Muy contenta la *Capullana* con lo oyr, se lo agradeció; y aviendo visto el navío y sus aparejos, se bolbió a su tierra. Salió el capitán y el Piloto Bartolomé Ruyz con los otros y salieron a recibirlos la Cacica con mucho prencipales e yndios con ramos berdes y espigas de mayz con grande horden”²⁹¹.

De la Crónica de Pedro Gutiérrez de Santa Clara escrita hacia 1556, lo más relevante es la semejanza de la descripción que realizó el cronista sobre la vestimenta, el cabello y la pintura corporal de las mujeres de la costa norte, que tan parecida es a las cerámicas mochicas de las sacerdotisas que expusimos en el capítulo anterior:

“Los yndios que habitan y están en estos valles de los llanos, digo que por la mayor parte son muy groseros, sucios, ynabiles y para poco y no nada políticos, porque todos andan desnudos en cueros, a causa de los grandes calores que haze, principalmente los que habitan debaxo de la tórrida zona o linea equinocial. Y quando vienen a ponerse alguna manta para cubrirsse, es muy delgada, y crian cabellos, como mugeres, y se los atan y trancan en la cabeca con vnas cintas de diuersas colores, y son enemigos de tener barbas, como también los yndios de la sierra, y quando les nasce se las arrancan con vnas tenazuelas que tienen, o con otra cosa. Las yndias, cassi todas ellas andan desnudas todo el año, y traen vnas pampanillas de lienço delgado para cubrirse la cosa, si es casada, y si es virgen y donzella, que llaman china, aunque sea de veinte años no se ponen nada, antes andan desnudas en cueros, y agora quando veená los españoles se ponen vna camisa o habito muy largo hasta los pies, de vn lienço muy delgado, que se trasluce todo lo que tiene[n]. Traen los cabellos sueltos por las espaldas, sin trancallos, y ponense por affeite vn poco de bermellón ó de almagre, pintándose las caras de mili maneras, que parescen al demonio, y por marauilla se

²⁹¹Cieza de León, Pedro, (1553), *La crónica del Perú*. Tercera Parte, Capítulos 23 y 24, Fondo Editorial, PUCP. Lima, 1987, págs. 63-65.

lauan las caras, ni el cuerpo, y por esso andan muy sucias y hediondas, que si se lauassen no tienen sino buen parescer y de buen rostro”²⁹².

Fray Reginaldo de Lizárraga escribió un relato importantísimo sobre las *Capullanas* entre 1560 y 1602, al describir hasta donde llegaba su libertad de decisión y lección frente al varón. El cronista describió como incluso eran ellas mismas las que escogían a sus maridos, a diferencia de lo que se había dicho sobre las Acllas o mujeres escogidas del Cuzco cuyo destino quedaba en manos del Inca o lo que la sociedad europea aceptaba de una mujer en los límites de la moralidad impuesta de la época:

“Quién antiguamente gobernaba en esta provincia, que por pocas leguas se extiende, eran las mujeres, a quien los nuestros llaman *Capullanas*, por el vestido que traen y traían a manera de capuces con que se cubren desde la garganta hasta los pies, y en el día de hoy casi en todos los llanos usan las indias este vestido: unas se ciñen por la cintura, otras le traen en bandas. Estas *Capullanas*, que eran las Señoras en su infidelidad, se casaban como querían, porque en no contentándolas el marido, le desechaban y casábanse con otro. El día de la boda, el marido escogido se sentaba junto a su Señora y se hacía gran fiesta de borrachera; el desechado se hallaba allí, pero arrinconado, sentado en el suelo, llorando su desventura sin que nadie le diese una sed de agua. Los novios con gran alegría haciendo burla del pobre”²⁹³.

Don Francisco de Toledo, aunque sí estuvo presente en la zona durante sus años de Virreinato, es curioso que la única información que hemos encontrado en sus escritos sobre las *Capullanas* es la copia de lo que en su día ya describieron los *Quipucamayos*, como podemos observar en este fragmento de 1570, el texto repite la misma información dada por los *Quipucamayos* en 1542:

“Fue la gente de la costa y llanos, a quien llamaba yungas, gente muy débil; en la mayor parte de la costa gobernaban y mandaban mujeres a quienes llamaban las *Tallaponas* y en otras partes llamaban *Capullanas*. Estas eran muy respetadas, aunque había Curacas de mucho respeto. Ellos acudían a las chacras y

²⁹²Gutiérrez de Santa Clara, Pedro, (1556), *Quinquenarios. Historia de las Guerras Civiles de Perú. Crónicas del Perú* / estudio preliminar y edición por Juan Pérez de Tudela Bueso, Atlas, Madrid, 1963-1965, pág. 527.

²⁹³Lizárraga, Fray Reginaldo de, (1560-1602), *Descripción de las Indias: crónica sobre el Antiguo Perú, concebida y escrita entre los años 1560 a 1602*, Librería e Imprenta Miranda, Lima, 1946, pág. 34.

a otros oficios que se ofrecía, porque lo de más ordinario se remitía a las *Capullanas* o *Tallaponas*; y esta costumbre guardaban en todos los llanos de la costa como por ley y estas *Capullanas* eran mujeres de los Curacas que eran las *Mandonas*”²⁹⁴.

Pedro Pizarro cuya Crónica fechada en 1570 ha sido muy reveladora en esta investigación, no solo por la descripción de la vestimenta de las mujeres yungas que sigue la línea de los demás cronistas en cuanto al uso del “capuc” con prenda típicamente femenina, sino porque es el primer testigo ocular que deja constancia de los adornos labiales como elementos distintivos y de tradición femenina en la costa norte:

“las mujeres traen unos capuces vestidos que les llegan hasta los pies, tienen ellas horadados los labios junto a la barua y metidos en los agujeros unas puntas de oro y plata redondas; quítanselo y pónselo cuando quieren”²⁹⁵.

Antonio de Herrera y Tordesillas (1601-1615), fue Cronista Mayor de Indias y escribió esta Crónica entre 1601 y 1615 al servicio de la historia de la monarquía española en América. La información que plasmó en sus escritos fue siempre de segunda mano porque nunca estuvo en América.

“En todo el distrito de la ciudad de San Miguel y en todos los llanos del Perú fueron los señores muy temidos y se servían con gran pompa: usaban músicos y truhanes, y tenían muchas mujeres hermosas [...] vestían toda la gente como se dijo arriba y de la misma manera las mujeres, salvo que las mantas eran más largas y anchas, a manera de capuz, abiertas por los lados”²⁹⁶.

En esta descripción volvemos a observar el traje típico femenino de la costa norte. Quizás de estas descripciones partió el error de vincular el término de *Capullana* con el “capuz” de la prenda que llevaban las mujeres de élite en la costa norte, cuyo dato hemos tomado como veraz al ser repetido por sucesivos cronistas como vemos en la próxima cita de Diego de Ocaña que sí estuvo presente en el Perú.

²⁹⁴Toledo, Francisco de, (1570-1572), *Informaciones sobre los Incas*, en Don Francisco de Toledo: Supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582), Edición a cargo de Roberto Levillier. Espasa Calpe, Vol. II, Buenos Aires, 1935-1942, pág. 222.

²⁹⁵Pizarro, Pedro (1571), *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reynos del Perú*. PUCP, Lima, 1986, pág. 29.

²⁹⁶Herrera y Tordesillas, Antonio de, (1601-1615), *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*. [Facsimil digitalizado en <https://archive.org/stream/generaldehechosd01herr#page/n3/mode/2up/search/horada>].

Fray Diego de Ocaña en su viaje por el Perú en el siglo XVII, anotó con detalle las formas de vestir de las mujeres de los llanos, destacando una vez más los largos vestidos de algodón, comparados con los capuces:

“El traje de las mujeres es naturalmente como está pintada y aquel traje de vestido es una ropa entera como capuz, que no tiene más abertura que por donde sacan la cabeza y los brazos. Y de ordinario son de algodón y de lana negra; y algunas los traen de colores la mitad y la otra mitad de otro color, como está pintada la india que queda atrás, pero lo común y más ordinario es ser negros. Y en todo su cuerpo no traen otro adorno ninguno ni otra vestidura sino aquel capuz, de suerte que quitado aquel, quedan desnudas como sus madres las parieron. Y el cabello siempre suelto y tendido sobre los hombros, largos y negros. Y como el capuz es negro y tiene una falda larga, de suerte que siempre arrastra, y el cabello negro y suelto y ellas morenas y tostadas del sol, no parecen por aquellos arenales sino demonios y brujas. Y como no tiene más de la abertura del cuello y de los brazos, por allí, cuando van andando va saliendo el polvo. Ellas no se lavan sino cuando van a la mar, que de ordinario está muy cerca de los pueblos en todos estos llanos. Y tienen tanta costumbre de lavarse en la mar que la india acabada de parir se lava y a la criatura también; y desde que nacen se crían con esto, y con todo eso son puercas [36v] porque sino es cuando se ven junto a la mar, no se lavan. Y en casa tienen las manos y las caras puercas, nunca se lavan. Asíéntanse de continuo en el suelo sobre la arena a tejer algodón de que se visten y hacen unas mantas cuadradas para los hombres y para ellas aquellos capuces. A los niños los traen cuando van [a] alguna parte, no en los brazos, sino a las espaldas, envueltos en aquellos sacos como costales pequeños, los bracitos y las piernas de fuera”²⁹⁷.

“El traje de las Indias Principales es también el que muestra la pintura esta agora camisa de lienzo y faldellín y encima ceñida al cuerpo, una como tunicela sin mangas la cual se llama azú, y encima aquella manta sobre los hombros que se llama llíquida y sobre la cabeza otra manta pequeñita que se llama yanaca. Aquel vaso que tiene en la mano se llama cuero, con que dan a beber la chicha a los

²⁹⁷Ocaña, Fray Diego de, (siglo XVII), *Viaje por el Nuevo Mundo: De Guadalupe a Potosí, 1599-1605...*, págs. 113-114.

indios. Y ellas en los bailes usan de aquel tamborino, traen ojotas o sandallas en los pies, y de ordinario descalzas, aunque agora en estos tiempos usan de botines hichinelas o pantuflos y estas pallas son para los españoles como las mujeres públicas; no digo que ellas viven deso, sino por la facilidad que tienen de tratar con los españoles, que lo tienen ellas por honra tener por galan a un español. Y muchas dellas, que son ricas, se casan con ellos”²⁹⁸.

Antonio Vásquez de Espinosa describió la hazaña de la Señora de Daule en 1629, territorio de las costas ecuatorianas de especial relevancia en esta investigación porque hemos podido conocer la identidad de esta Cacica, María Caychi y su línea de descendencia femenina que le permitió gobernar el cacicazgo:

“En el poblado de Daule que se asienta en las orillas de este río lleno de lagartos como es usual en los países cálidos, hay una mujer india que es la capitana y Señora del lugar llamada Doña María, mujer de mucha inteligencia y buenas maneras [...] Un día ella fue (nadando) a bañarse al río y como hay muchos lagartos y muchos de ellos comedores de carne humana y voraces, se puede llegar hasta ellos sin verlos, por lo que ella no puso atención. La mujer india que los vio aproximarse gritó para salvarse de un feroz animal que estaba encaminándose hacia ella; tuvo como una sacudida nerviosa al salir corriendo a la ribera; pero tan pronto como se vio fuera del agua se sintió tan avergonzada que volvió al agua con un palo [...] Así ella vino a enfrentarse con el terrible monstruo [...] ella tendió su brazo y lo introdujo dentro de la boca del monstruo con el palo[...] y así se destripó y volvió el vientre para arriba. La mujer india muy alborozada con la victoria que había alcanzado sobre el feroz monstruo acuático y el valor que había mostrado en su muerte, salió del agua y ordenó a sus súbditos sacar afuera el animal”²⁹⁹.

Fray Buenaventura de Salina y Córdova recogió en su Crónica de 1630 la descripción del primer contacto entre Pizarro y la *Capullana* de Tumbes que ya leímos anteriormente en los versos de Diego Silva y Guzmán y la descripción de Pedro Cieza de León:

²⁹⁸Ibid., pág. 469.

²⁹⁹Vásquez de Espinosa, Antonio, (1629), *Compendio y descripción de las indias Occidentales*. Libro II, Capítulo XIII, Párrafo 1123, pág. 569. Biblioteca Virtual Universal, [Publicación online: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/645.pdf>].

“Rompieron la mar hasta llegar a la famosa Isla de Tumbes [...] la Cacica Principal, que es lo mismo que Señora, que entonces lo era una India muy hermosa de Tumbes, llamada *Capullana*, mandó, que un indio saltase en una balsa, y llegase al botiquín, y auiendo hablado por señas, admirándose de la blancura, y barvas de los castellanos, como del nauio, y recibido algunos cascabeles, espejos, y cuchillos, y sobretodo un buen trago de vino, que le supo muy bien al indio, de mano de Piçarro; boluió a la playa, y contó a la Cacica las marauillas, que auia visto en el nauio, y como le auian regalado mucho, y muy contenta la Tumbesina, embio algunos indios en canoas a rogar a Piçarro, que desembarcase el, y su gente, con buena seguridad del hospedaje[...] la novedad destas cosas causó mayor curiosidad en la hermosa Tumbesina.[...]los mosquetes no sabían beuer, sino comer pepitas de oro, y plata; y luego al punto mandó la Tumbesina, que los cargasen de todo el oro que pudiesen llevar a la nao[...] y luego que estos cinco Castellanos saltaron en tierra, auiendolos recibido la hermosa Tumbesina, con grandes fiestas, y danças, rogó a Ribera, que la llevase a la nao[...]. Admirauase la Tumbesina de ver la peregrina fabrica de la nao[...]boluiosse a tierra la Tumbesina, muy aficionada de las cortesías, y agrado de Piçarro, y pasando aquella noche, antes de romper el día, embió en canoas doze escogidos Caciques, rogando a Piçarro, que saltase en tierra, que pues ella, siendo mujer, auia ydo a visitarle, que le pagasse la visita.[...] pidió licencia vn indio de aquellos a la Tumbesina, llamado Guanca Vilca, para irse con Piçarro, y se fueron muchos con el”³⁰⁰.

Por último, el agustino criollo Fray Antonio de Calancha nos dejó una referencia valiosísima sobre las *Capullanas* en su Crónica conventual de 1638:

“Navegaron por mar un buen trecho i saltaron en tierra; Nicolás de Ribera el viejo era cavallero arriscado, i siguiéndole otros, fue a verse con la Señora de aquellas tierras llamada la *Capullana*, anduvo noble, i mostróse Señora en darles socorro, pero estuvo entera en no permitirles anparo, ni asistencia. Ellos después

³⁰⁰Salinas y Córdova, Fray Buenaventura de, (1630), *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo*, Universidad Mayor de San Marcos, Vol. I, Colección de Clásicos Peruanos, Lima, 1957, págs. 52-54.

aver llegado a cabo de Pasaos, llamados así, porque pasa por allí la línea Equinoccial [...]”³⁰¹.

2.3.3.2. Ubicación y caracterización de las *Capullanas*: casos representativos

Según los relatos de los cronistas, las *Capullanas* se localizaron entre las costas ecuatorianas y la costa norte del Perú. Como se ha podido observar en los escritos, estas mujeres gobernantas de sus territorios, aparecen citadas de diferente manera a lo largo de los textos:

El término *Capullana*, fue utilizado como nombre propio para la Cacica de la región equinoccial por Fray Buenaventura de Salinas y Córdova, Fray Antonio de Calancha, Pedro Cieza de León y Bartolomé de las Casas, como citamos en el epígrafe anterior. Sin embargo, Fray Reginaldo de Lizárraga explicó en su Crónica que fueron los conquistadores quienes las llamaron así a modo general³⁰².

Tallapona y *Mandona* fueron dos términos que aparecen citados en la relación de los Quipucamayos y posteriormente, fueron copiados en la descripción del virrey Don Francisco de Toledo.

Apullana, es un término que aparece únicamente en *Los Repartos*, haciendo referencia a la Apullana de Catacedos³⁰³ vinculada con los Repartimientos de la ciudad de San Miguel. Pero como dijimos anteriormente, este concepto parece ser una errata del escriba al transcribir la información: “Apullana” sería “Capullana”, y el término de Catacedos, que no ha sido identificado en los mapas, podría referirse a Catacaos, ciudad piurana que sí estaría ubicada dentro del repartimiento de San Miguel.

Capitana y *Señora* fue la expresión utilizada por Antonio Vázquez de Espinosa para la Cacica de Daule. Diego Trujillo, también utilizó el adjetivo de Señora para la *Capullana* de Puerto Viejo.

En cuanto a la identidad de estas mujeres, hemos podido identificar a varias de ellas: el relato de Pizarro llegando a la Bahía de Santa Cruz, fue recogido por Salinas y Córdova, Fray Antonio de Calancha, Cieza de León, Bartolomé de las Casas y Diego Silva y Guzmán. Todos ellos, citaron a una Señora Gobernadora de un territorio cerca la línea equinoccial, Fray Antonio de Calancha nombró el cabo de Pasaos y especificó que recibió este nombre porque

³⁰¹Calancha, Antonio de, (1638), *Crónica Moralizadora*, en *Crónicas del Perú...*, pág. 234.

³⁰²Véase en este trabajo el epígrafe 2.3.3.1. Las descripciones de los cronistas.

³⁰³En Catacaos también conocemos la existencia de *Capullanas* que gobernaron este territorio como describieron los testigos en la probanza de Francisca Mesocoñera.

pasaba por allí la línea equinoccial, Salinas describió a la misma *Capullana*, pero la ubicó más abajo, en Tumbes. Esta mujer fue a la que llamaron *Capullana* y la primera con la que el conquistador Pizarro y toda su tripulación tuvieron contacto. No cabe duda que esta mujer ostentó el mayor cargo de poder en la costa ecuatoriana, pues en los sucesivos relatos se repitió como fue ella quien mandó a otros Caciques e Indios Principales a invitar a Pizarro a bajar a tierra y presentarse oficialmente.

Como se puede observar tras el análisis de las fuentes etnohistóricas, la ubicación exacta de esta mujer indígena nombrada como *Capullana* no concuerda con las diferentes descripciones de los cronistas. Como acabamos de argumentar, la mayoría de ellos recogieron el encuentro entre Pizarro y la *Capullana* en Tumbes, mientras que Lizárraga nos habla de la *Capullana* asentada en el pueblo de Motape, a veinte millas de la costa, ubicado entre Tumbes y el Puerto de Paita, consideramos que podría corresponder con el pueblo que hoy en día se conoce como Amotape. Calancha sin embargo describe el encuentro con la *Capullana* cerca del cabo de Pasaos, que ubica pasada la misma línea equinoccial.

Espacios diferentes pero de una misma mujer, por lo tanto se puede interpretar este hecho como errores en la descripción por parte de los cronistas, o a nuestro parecer, una utilización del término *Capullana*, para describir el título o cargo (y no el nombre) que ostentaron estas mujeres empoderadas, como bien describe Bartolomé de las Casas para las *Capullanas Tallanas*, porque como veremos a continuación, en toda esta región predominaron las mujeres con este título y posteriormente existieron también mujeres que gobernaron igual sus territorios bajo el título de Caciccas como hemos podido localizar en los archivos históricos. Por lo tanto, el empleo del término *Capullana* como nombre propio, dado por algunos cronistas para referirse a las mujeres que gobernaron las costas del norte, es lo que ha podido llevar a confundir a las *Capullanas* con un único personaje histórico, correspondiendo más bien a una titularidad de mando indígena femenino.

Otra identidad femenina registrada es la Señora de Achira, citada en los relatos de Juan Ruiz de Arce cuyo territorio recibió el mismo nombre, “Achira”, que posiblemente estuviera comprendido en los márgenes del río Chira ubicado en el sur de Ecuador, puesto que después Arce citó como se dirigieron a Tangarara, zona cercana a este río en Piura. Es importante aclarar, que esta Cacica no pudo ser la misma que describió Diego Trujillo como mujer viuda

y muy rica, pese a que muchos investigadores han afirmado esta idea³⁰⁴. Pero no pudo ser así puesto que la región geográfica a la que hacen referencia no concuerda. Diego Trujillo, describió como pasaron Tocagua, en Puerto Viejo, lo que hoy corresponde a la región de Tosagua, en la costa Manabí, por lo tanto, esta Cacica no sería piurana sino ecuatoriana.

Además, existió otra Cacica en el territorio ecuatorial de Daule, que Antonio Vázquez Espinosa describió con gran admiración al narrar la hazaña de esta Señora cuando peleó con un lagarto en el río. A esta Cacica la nombró María y gracias a las fuentes del Archivo de Indias de Sevilla hemos podido conocer su identidad, se trató de la Cacica de Daule, Doña María Caychi, Cacica Principal de los pueblos de Daule, Yancobamba y Pimocha, mujer de Don Juan Nauma³⁰⁵ y sin lugar a dudas una de las Cacicacas más influyentes en el Ecuador, no solo por los extensos y ricos territorios que gobernó, sino también por la intensa actividad económica que llevó a cabo en el golfo de Guayaquil, datos que conocemos gracias a la documentación donde solicitó una merced al rey para que se le permitiera tener más indios con el objetivo de despachar a los peninsulares recién llegados al puerto de Daule.

Pero, además, existe otra fuente para identificar a estas *Capullanas*, la probanza de Doña Francisca Mesocoñera³⁰⁶, en este documento los diferentes testigos abalaron la existencia de las *Capullanas* en la región del Piura desde tiempos antiguos y citaron a varias de ellas explicando como se sucedieron en el cargo al igual que los varones. Los datos que se desprenden de este valiosísimo documento son los siguientes: Existieron *Capullanas* en los territorios piuranos de Colán, Nariguala, Sechura, Catacaos y Menón (Figura 39 – A y B).

³⁰⁴Prieto de Zegarra, Judith, *Mujer, Poder y Desarrollo en el Perú*, Ed. DORHCA, Lima, 1980, pág. 48.

³⁰⁵Expediente de Doña María Caychi, Cacica Principal del pueblo de Daule, mujer de Don Juan Nauma sobre que se le haga merced de una renta en indios vacos/ ES.41091.AGI/23.12.5.24.9//QUITO,28, N.56 AÑO 1614. Expediente de Doña María Caychi, Cacica Principal de los pueblos de Daule, Yancobamba y Pimocha en los términos de Guayaquil, sobre que se le conceda una merced. ES.41091.AGI/23.12.5.24.12//QUITO,31, N.22 AÑO 1626. Real Cédula al Virrey del Perú, Marqués de Guadalcazar, remitiéndole la petición de María Caychi, Cacica de Daule, de que se le permita tener ciertos indios fuera del quinto, para poder atender el trabajo de despachar los pasajeros que llegan a Guayaquil. / ES.41091.AGI/23.12.3.15//QUITO,212, L.5, F.57V-58R AÑO 1627.

³⁰⁶Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, Procurador General de los indios, en nombre de Doña Francisca Canapaynina sobre sus derechos al cacicazgo de Nariguala, en 1610. Citado en Rostworowski, María, *Curacas y Sucesiones...*, págs. 26 – 33.

A



Figura 39: Mapa de la región de Piura con las parcialidades donde existieron *Capullanas* (A), y cuadro con los nombres de las *Capullanas*, recogidos en la probanza de Doña Francisca Mesocoñera (B). Fuente: Elaboración propia con la información procedente de Rostworowski, María, *Curacas y sucesiones: costa norte*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1961.

B

Título	Nombre	Año	Territorio	Documento
CAPULLANA o CACICA	Doña Francisca de Mesocoñera Canapaynina <i>Capullana</i>	1614	Nariguála	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, (Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 30)
	Doña Luisa, “la <i>Capullana Vieja</i> ”	Antes de 1610	Colán	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, (Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 30)
	Doña Isabel <i>Capullana</i>	Antes de 1610	Sechura	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, (Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 31)
	Doña Leonor <i>Capullana</i>	Antes de 1610	Menón (Catacaos)	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, (Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 32)
	Doña Latacina <i>Capullana</i>	Antes de 1610	Colán	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, (Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 32)
	Doña Isabel de Socola <i>Capullana</i>	Antes de 1610	Nariguála	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, (Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 32)

María Rostworowski hace referencia a otra Cacica, Doña María Pancantil³⁰⁷, Gobernadora de los cacicazgos de la Punta de la Aguja, Nonura y Pisura. Cacica desde 1640 según provisión del virrey Marqués de Mancera. Este documento fechado en agosto de 1687, recoge las incidencias de la sucesión al cacicazgo, donde al parecer la Cacica usurpó el cargo mediante el incumplimiento del orden sucesorio impuesto por la legislación castellana. Según Estela Cristina Salles y Héctor Noejovich, “es aquí donde comenzó a mezclarse la ‘herencia del poder’ con la ‘herencia patrimonial’, consecuencia de la transformación del mundo prehispánico al mundo colonial”³⁰⁸.

Por último, hay que destacar a las Cacicas o *Capullanas* del primer contacto que se encuentran en los documentos de los archivos como recogemos en el Anexo X y algunas de las cuales están siendo estudiadas actualmente:

- Doña Juana Faringuango, Cacica, Señora y Principala de Otavalo (Ecuador) en 1560³⁰⁹.
- La Cacica Apemisca, en el Valle de Xagua (Manabí – Ecuador) en 1540³¹⁰.
- Doña Isabel Cacica de Jayanca (Jurisdicción de la villa de Saña), en 1605³¹¹.
- Doña Victoria Ligua Cacica del pueblo de Manta (Quito), en 1629³¹².

³⁰⁷Rostworowski, María, *Curacas y sucesiones...* pág. 36, Expediente B1403, Piura. Se encuentra en la Biblioteca Nacional de Lima.

³⁰⁸Salles, Estela Cristina y Noejovich Ch., Héctor. “La herencia femenina andina prehispánica y su transformación en el mundo Colonial” ..., págs. 42-43.

³⁰⁹Caillavet, Chantal, “Como caçica y Señora desta tierra...” Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI), *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*, N°37, 2008, págs. 57- 80. [Publicación online: <https://bifea.revues.org/3291>].

³¹⁰Archivo General de Indias, ES.41091.AGI/23.9//LIMA,566, L.4, F.125V, año 1540. *Real Provisión de Don Carlos al Gobernador de la provincia del Perú, por la que le manda que guarde la provisión dada sobre sucesión de las encomiendas en la mujer e hijos del encomendero para Juan de Olmos, vecino de Villanueva de Puertoviejo, a quien le fueron encomendados los indios del valle de Xagua con la cacina Apemisca, el pueblo de Xaramisco y el Cacique Çamala.*

³¹¹Archivo Arzobispal de Lima. Nulidad de matrimonios. LEG 2:2. Fecha 8 de junio de 1605, Jayanca. “Juan Bautista de Tolosa demanda ante esta () a Cathalina Rodrigues de Vargas en razón que residiendo yo en el pueblo de Xayanca jurisdicción de la villa de Saña y estando tranquilo y pacífico en mi casa, una noche pasó por allí la susodicha y preguntó por mí y por Gerónimo Manrique mi compañero y saliendo a ver quién era [...] le preguntó y le dijo que iba a casa de una parienta suya por la que tanto tiempo que no la veía por razón del pleito que el dicho Gerónimo Manrique traía con Doña Isabel, su hermana de madre, Cacica de dicho lugar”.

³¹²Archivo Arzobispal de Lima. Catálogo de apelaciones de Quito. LEG. I: 12, año 1629, Manta. *Autos de Apelación que presenta Simón de Sosa, procurador general de los naturales, en nombre de Doña Victoria Ligua, Cacica del pueblo de Manta, contra la sentencia del vicario general de Quito, en la que declaró no haber lugar a la nulidad de su matrimonio con Don Bartolomé Chuchi.*

2.3.3.3. Análisis comparativo de las fuentes arqueológicas, iconográficas y etnohistóricas.

Para este análisis comparativo, partimos de la hipótesis presentada en el capítulo 1: el gran poder feminal que se forjó desde el Formativo en toda la región costeña del norte, y que posiblemente estuvo legitimado por la descendencia femenina de estas Cacicas, cuya madre originaria fue la Diosa Madre vinculada con el mar, la luna y el spondylus (nace en las aguas cálidas del golfo de Guayaquil). Generando una ideología de género fundamentada en la mitología, que irradió tanto a las costas peruanas, como a la selva norteña, cuyo rasgo cultural que pervivió como elemento de empoderamiento femenino, fue el labret. En los documentos de archivos se puede observar como en esta región son las mujeres las que gobernaban sus territorios desde Ecuador a Piura, con un control social y un respeto al igual que su contraparte masculina.

Por lo tanto, existió una vinculación entre las *Capullanas* y las mujeres sacerdotisas del Periodo Mochica y Lambayecano. Tras analizar primeramente los ceramios Mochica Tardío y después las descripciones de las cronistas, queda demostrado como existió una relación en cuanto a la vestimenta y el peinado de las mujeres de élite en la costa norte.

En primer lugar, las descripciones físicas de las *Capullanas* que han llegado hasta nuestros días nos muestran a unas mujeres de élite con unas características concretas en el modelo de vestimenta, peinado y adorno corporal que las diferenciaba del resto.

Sin duda, lo que más llamó la atención de los cronistas fue la vestimenta de este grupo de mujeres, son numerosas las referencias que encontramos a ese “capuz” que en un primer momento llevó a la confusión de la terminología entre esta pieza de ropa castellana y el nombre de *Capullana*, pero como ya se expuso, este título correspondió con una definición de género y cargo de poder en la región piurana.

El traje típico de las *Capullanas* tal y como hemos visto en las descripciones de Francisco de Xérez, Antonio de Herrera y Tordesillas, Agustín de Zárate, Pedro Pizarro, Fray Reginaldo de Lizárraga, Fray Diego de Ocaña y Pedro Gutiérrez de Santa Clara, fue un traje largo desde el cuello hasta los pies, que algunas mujeres se ceñían a la cintura y otras lo decoraban con bandas y estuvo compuesto únicamente por una pieza de algodón³¹³ y lana,

³¹³En la región ecuatorial, concretamente para Quito, Frank Salomon hizo un estudio sobre los tejidos que más se empleaban en la vestimenta indígena del siglo XVI, el algodón fue sin duda el material más utilizado y por ello no es de extrañar que estos vestidos largos estuvieran confeccionados en

Fray Diego de Ocaña, relató como que se confeccionaban en color negro y gracias a las acuarelas del obispo Martínez Compañón podemos hacernos una idea de como eran estos trajes femenales oscuros de los llanos (Figura 40) frente a la representación de Fray Diego de Ocaña donde dotó a la mujer de la costa de un mayor colorido y dos piezas de ropa, un vestido que podría ser el capuz debido al corte largo del vestido que cubre todo el cuerpo menos las manos y la cabeza, aunque confeccionado en colores fuertes y vistosos, en este caso amarillo y otra pieza textil de color azul que se pondría por encima (Figura 41).



algodón como describen muchos de los cronistas. Salomon, Frank, *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Incas...*, págs. 137-140.



Figura 40: Indias de los llanos. Fuente: Dibujos del obispo Martínez Compañón, Baltasar, *Trujillo del Perú a fines siglo XVIII, dibujos y acuarelas que mandó hacer el obispo*. <https://es.scribd.com/document/271275167/BALTAZAR-JAIME-MARTINEZ-DE-COMPANON-Trujillo-del-Peru-Acuarelas-Siglo-XVIII-pdf>

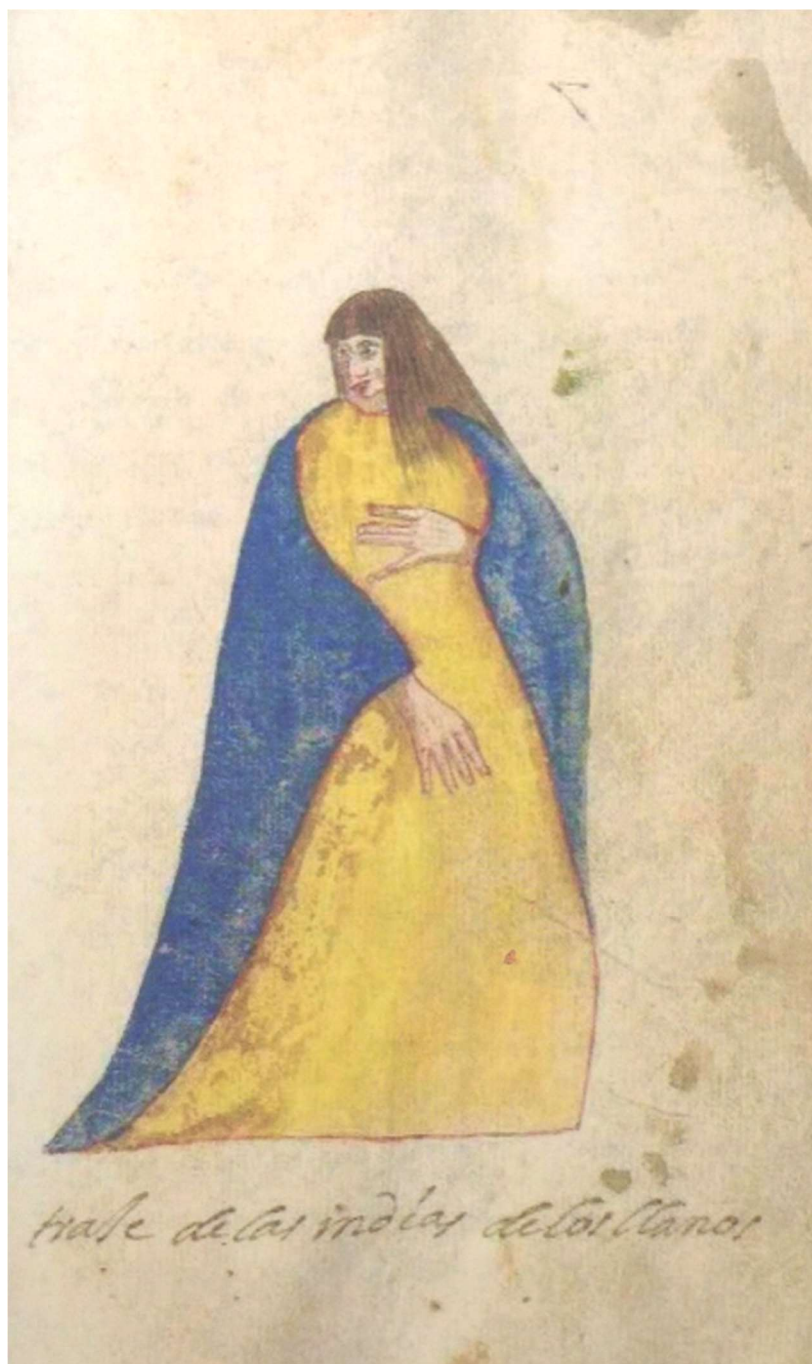


Figura 41: India de los llanos. Fuente: Dibujo de Fray Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo: De Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, Edición Crítica, Introducción y notas de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, Publicaciones del Centro de Estudios Indianos (CEI) Biblioteca Indiana, 2010, página sin numerar.

Tras analizar ambos dibujos de las indias de la costa norte, interpretamos que el uso de este último traje más colorido y vistoso sería el que correspondió a las *Capullanas* en momentos especiales, probablemente cuando se llevase a cabo algún ritual festivo. Mientras que el traje de color negro, sería la vestimenta típica de las indias del común. Por ello, en los

dibujos de Compañón aparecen realizando diferentes tareas, mientras que la mujer pintada por Fray Diego de Ocaña presenta una mayor calidad y sutileza en el tejido de su traje, además de llevar el pelo suelto como lo describen los cronistas para las *Capullanas*.

El cabello de las *Capullanas* fue largo, de color oscuro y siempre peinado suelto sobre la espalda o los hombros como apuntaron Ruiz de Arce, Fray Diego de Ocaña y Pedro Gutiérrez de Santa Clara.

Otro rasgo identificativo fue el labret o bezote del que hablamos anteriormente, el adorno labial que Pedro Pizarro recogió en sus escritos como rasgo típico de las mujeres tallanes. Lo interesante de este adorno es que tanto en la selva norteña como en las costas ecuatorianas y norperuanas fue un adorno relacionado únicamente con la mujer que ostentaba un cargo importante dentro de la sociedad del momento.

Si uniésemos todos estos rasgos que se repiten a lo largo de las Crónicas para describir a las *Capullanas* tendríamos una mujer con unos rasgos físicos que le identificaron como una persona de estatus elevado que adquirió un rol específico en las sociedades yungas contemporáneas al momento de la llegada española.

A continuación, utilizamos como referencia una cerámica del Moche Tardío para observar las similitudes que existen entre las representaciones mochicas de las sacerdotisas y las descripciones etnohistóricas de las *Capullanas* (Figura 42):

- Como se puede observar, el capuz o vestido de una sola pieza que cubre hasta los pies y manos es exactamente igual al descrito por los cronistas (Figura 42: A).
- El cabello suelto y con flequillo, como se observaba en el dibujo de Fray Diego de Ocaña (Figura 42: B).
- Y lo más característico, el labret o bezote bajo el labio de la gobernante, que Pedro Pizarro mencionó en sus escritos (Figura 42: C).



Figura 42: Elementos en común entre las cerámicas prehispánicas y las descripciones de las *Capullanas*. Fuente: La pieza corresponde al Museo de arte Metropolitano de New York, fotografía tomada de Cordy-Collins, Alana, “Labretted ladies: foreign women in northern moche and lambayeque art” en *Moche art and archaeology in ancient Peru* ..., pág. 88. Flechas añadidas por la autora de esta investigación.

2.4. El primer impacto español en las costumbres indígenas del siglo XVI

La llegada de los españoles al Nuevo Mundo supuso un cambio profundo en las costumbres prehispánicas andinas. Desde el primer contacto, comenzó a surgir un largo proceso de transformaciones socio-culturales y lingüísticas que impactaron de lleno en la concepción del mundo indígena. La imposición de un patrón cultural castellano mermó de forma considerable la visión tradicional indígena.

Entre estos cambios impuestos por los castellanos destacaron las reducciones de pueblos de indios que modificó por completo el patrón de asentamiento andino y por extensión las relaciones sociales y familiares sustentadas en la unidad étnica, el *ayllu*.

Los primeros repartos de encomiendas, surgidas de las recompensas y méritos por las actuaciones de conquista en el nuevo territorio³¹⁴, se llevaron a cabo mediante los acuerdos y contratos entre conquistadores, destruyeron por completo los principios de intercambio andino, donde la “paridad se transformó en un requerimiento de obediencia”³¹⁵ que mermó a la población indígena debido a los trabajos, enfermedades y hambrunas provocadas por la destrucción de los campos de cultivo y sistemas hidráulicos prehispánicos. Estos destrozos en las estructuras de sostenibilidad andina, surgieron en el momento inmediato a la llegada española, los Incas se encontraban en luchas internas entre los descendientes de Huayna Cápac: Atahualpa y Huáscar se disputaban el cargo de Sapa Inca. Pero la violencia acarreada por estas luchas no terminó ahí, en la primera mitad del siglo XVI el Perú se sumergió en un constante contexto de guerras civiles entre los conquistadores desde 1537 a 1554.

El cambio más notorio fue que a partir de este momento, el excedente de las cosechas no enriquecería al Inca, sino a la población española, de tal forma que los encomenderos vieron aumentar su riqueza y poder al tener el control político absoluto de los territorios andinos, mientras que las jefaturas nativas representadas en los Caciques y Cacicas indígenas, vieron como su gobierno ya no favorecía el bienestar de su comunidad sino el de los conquistadores³¹⁶. Hasta la promulgación de las Leyes Nuevas en 1542, en las que el rey Carlos V firmó la Real Cédula por la que se creó el Virreinato de Perú como reemplazo a la

³¹⁴Pérez Miguel, Liliana, “Encomenderas en el Perú en el siglo XVI”. El caso de doña Inés Muñoz como pobladora, encomendera, fundadora y abadesa en la conquista e inicios del Virreinato peruano” ..., pág. 57.

³¹⁵Pease, Franklin, *Las Crónicas y los Andes...*, pág. 78.

³¹⁶Ramírez, Susan, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI...*, pág. 302.

antigua Gobernación de Nueva Granada. La administración colonial comenzó a tomar el control y empezaron a levantarse los cimientos del Virreinato con Blasco Núñez de Vela como primer virrey, aunque este no pudo llegar a gobernar al comenzar las guerras entre almagristas y pizarristas y ser asesinado por Gonzalo Pizarro. En 1551 retomó el puesto de virrey Don Antonio de Mendoza, quien años antes también había detentado el mismo cargo en el Virreinato de Nueva España. Hasta 1556 no se llegó a pacificar el territorio peruano durante el Virreinato de Andrés Hurtado de Mendoza, pero no sería hasta la llegada de Francisco de Toledo en 1569 cuando empezó la mayor empresa colonial. El virrey Toledo estableció el marco político-administrativo que sentó las bases para el ordenamiento del Virreinato peruano.

Pero los cambios no fueron solo administrativos, la “nueva moral” impuesta mediante las políticas de evangelización cambiaron sustancialmente los modelos sociales al imponerse la monogamia y la fidelidad como el estado matrimonial únicamente aceptado por la sociedad y por Dios.

Pero un mayor impacto por la profundidad histórica y simbólica que ocasionaron en la tradición indígena, fueron la imposición de la lengua castellana y la persecución y represión de las idolatrías. El Primer Concilio de Limense en 1552 ordenó quemar las huacas, las tumbas de los antepasados, los sitios de peregrinación y ritualidad prehispánica, y levantar sobre ellas iglesias o cruces. Esta revolución de creencias impuestas y destructivas fue sin duda uno de los impactos más graves para la población indígena.

En menos de 50 años, los nativos vieron como todo el mundo simbólico y mágico-religioso que impregnó todos los aspectos de la vida andina, que había sido construido por sus antepasados desde los orígenes y que ellos veneraban y respetaban, fue destruido por los colonizadores llegados de tierras lejanas.

2.5. El primer impacto de la Conquista española en la costa norte

Centrándonos en la costa norte, el impacto colonizador tuvo sus propias repercusiones entre la población yunga. La invasión cambió por completo las relaciones sociales: las epidemias, las guerras, los trabajos forzosos y las huídas, mermaron más del 50% de la población indígena de la costa norte³¹⁷. Además, la naturaleza de sus dirigentes, los Caciques y las Cacicas, fueron destruyendo su esencia tradicional, ya no fueron guardianes del bienestar de su pueblo sino cómplices y funcionarios al servicio del Estado español. Con ello, se produjo la destrucción del equilibrio entre el Curaca y su comunidad y el respeto hacia ellos puesto que el pueblo se empobrecía al convertirse en “sirvientes del Colonialismo”. Hacia 1556, en la costa norte se registran contratos entre Curacas y españoles, donde los Curacas se apropiaron de las tierras comunales y las alquilaban o vendían como si fueran suyas a los españoles para establecer sus haciendas³¹⁸.

No muchos españoles se asentaron en la frontera norte durante las primeras décadas, para administrar la zona, Pizarro encomendó la tarea a las jefaturas indígenas leales. Por ello, las encomiendas fueron concedidas con la condición de que los receptores se establecieran en la zona, y en el norte, la mayoría de los encomenderos se ubicaron en la ciudad de Trujillo, fundada en 1535³¹⁹. Las mercedes de encomiendas en el norte surgieron en ese mismo año, lo que convirtió a los españoles en verdaderos dueños de comunidades nativas enteras a las que exigían bienes y servicios³²⁰ hasta la visita del doctor Cuenca en 1566, que abolió el viejo sistema tributario y la posterior visita del virrey Toledo en 1572 que introdujo reformas notorias en la reducción del poder de los encomenderos y abolió toda forma de servicio personal tanto a los encomenderos como a los señores locales³²¹.

Los repartos de encomiendas, dividieron las unidades administrativas indígenas entre dos o tres españoles, y como estos no conocían ni comprendían las estructuras andinas de poder, los Señores indígenas de rango menor aprovecharon para convertirse en Curacas adoptando títulos e insignias de poder (dúo, litera, etc.) que no les correspondía. Como consecuencia, aumentaron notoriamente el número de Curacas superando al número de

³¹⁷Ramírez, Susan, *El mundo Al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI...*, págs. 60 y 294.

³¹⁸Ibid., pág. 86.

³¹⁹Ibid., pág. 125.

³²⁰Mano de obra para construir iglesias, casas, cabildos, cultivar los huertos alrededor de Trujillo, recolectar el algodón, la lana, el maíz, el frijol, realizar actividades de pesca, para la crianza del ganado (caballos, ovejas, cabras y cerdos), etc. Ibid., pág. 128.

³²¹Ibid., pág. 220.

“viejos antiguos” complicando aún más la tarea de delimitar los curacazgos originales de la costa norte en 1532. De esta manera se redujo considerablemente la base económica y la capacidad productiva de la comunidad.

En 1560 se comenzó a poblar sistemáticamente los valles de la costa norte. En primer lugar, el valle de Saña. Las reducciones llevadas a cabo por el doctor Cuenca no fueron tan beneficiosas como las justificaba públicamente. Todo lo contrario, la mudanza a los “valles nuevos” imposibilitó el desarrollo de actividades productivas al perder el acceso a los nichos ecológicos, y por los altos niveles de salinidad y el efecto de la garúa. Por lo tanto, estas reducciones solo fueron positivas para la Corona, puesto que sí facilitó la conversión y el control del cobro de tributos³²².

2.6. Conclusiones

La definición de la naturaleza femenina europea en el siglo XVI se argumentó desde un Discurso hegemónico, basado en otros tres: el Discurso Teológico, Jurídico y Científico o Médico. Este Discurso sirvió como justificación para imponer al varón sobre la mujer y crear todo un sistema ideológico que se transformaría en unas relaciones de género jerarquizadas y desiguales, al menos en teoría y parte de la realidad, pero no siempre fue así, porque como veremos, en la práctica existieron situaciones diversas, donde las mujeres optaron al poder desde diferentes ámbitos socioeconómicos.

Las descripciones de las mujeres andinas realizadas por los cronistas en el momento del contacto, respondieron a esta ideología sesgada de las relaciones de género que, a su vez, estuvieron cargadas de una serie de estereotipos que interpretaron la identidad de la mujer andina erróneamente, llevando a equívocos en cuanto a su función en las sociedades indígenas prehispánicas.

Los cronistas describieron a las mujeres andinas de la costa norte bajo un marco comparativo con las mujeres europeas del siglo XVI, siendo esta interpretación un grave error a la hora de analizar el rol que desarrollaron las mujeres de la costa septentrional en esta época, puesto que la mujer andina y la mujer española diferían en multitud de aspectos al estar sometidas a relaciones de género muy diferentes.

³²²Ibid., págs. 66-67.

En el caso de la mujer hispana, en el discurso oficial se caracterizó por estar supeditada a un sistema patriarcal donde el varón, ya fuese el padre, el marido o el hermano era el cabeza de familia y por tanto se le debía obediencia y respeto.

Este sistema de patriarcado procedente del mundo grecorromano, incapacitó a la mujer jurídicamente, limitó en la mayoría de los casos su espacio de acción al ámbito doméstico que junto con el código de moralidad que la Iglesia se encargó de dar a conocer desde el púlpito, generó toda una “conducta esperada” basada en una actitud de sumisión, obediencia y recato. Donde además el mantenimiento de su castidad fue considerado el bien máspreciado para todos pues en el recayó la honorabilidad de toda la familia.

Sin embargo, la mujer en la costa norte del Perú se caracterizó por una concepción de la sexualidad como un juego de opuestos complementarios e igual de necesarios para el mantenimiento del bienestar de todo el grupo. Las mujeres de la costa norte, gozaron de una gran consideración social, respeto y admiración por parte de todos, puesto que participaron de forma activa en las celebraciones religiosas que impregnaron todos los sistemas en una sociedad fuertemente teocrática.

Se puede observar tanto en las Crónicas citadas como en los documentos notariales que se conservan hasta nuestros días en los archivos, la igualdad de derechos jurídicos de la mujer indígena frente al varón, la aportación económica femenina al ayllu y la libertad de movilidad tanto en el espacio público como en el privado.

Para seguir avanzando en los estudios sobre las mujeres de la costa norte del Perú es de suma importancia que las descripciones de las mujeres de élite se revisen y analicen atendiendo al contexto histórico donde se desarrollaron. Solo de esta forma se puede comprender cuál fue el rol de estas mujeres en realidad y cuál fue la imagen que los cronistas percibieron sobre las mujeres andinas precolombinas, puesto que no pueden ser descritas en comparación con las mujeres hispanas al desempeñar estas, roles muy diferentes y estar alejadas del ejercicio del poder, situación inversa a la de la mujer andina.

El poder femenino se legitimó en la época Prehispánica desde el sistema de parentesco, donde los linajes descendían de un antepasado común y se dividían por géneros, mediante la descendencia femenina y la descendencia masculina.

Los descendientes directos de este personaje mítico, en el caso de las mujeres era la divinidad femenina ancestral que estudiamos en el capítulo anterior, lo que les permitió gozar de un prestigio social y un respeto por el común que se materializó en mano de obra a su

servicio. De tal forma que, mediante el sistema de reciprocidad, la gobernanta recibía sus bienes y recursos que se transformaban en riqueza y ella a su vez se encargaba de hacer los rituales necesarios para que el bienestar de todos prevaleciera.

Este fue el origen de los cacicazgos femeninos de la costa norte del Perú y de las costas ecuatorianas, que estuvo vigente desde su origen en la época de Moche Tardío y Lambayeque, manteniéndose durante el Incanato, porque las formas de herencia femenina y prestigio social no variaron, hasta la llegada de los españoles cuando se las conoció con el sobrenombre de *Capullanas* o *Tallaponas*.

Posteriormente con la imposición de la nueva religión europea perdieron totalmente su cariz religioso, pero supieron adaptarse a las nuevas formas de poder secularizadas que se estaban redefiniendo con la implantación de las leyes y costumbres castellanas. Esta fue la principal estrategia llevada a cabo por las mujeres de élite indígenas para el mantenimiento de su estatus hasta el siglo XVII. Según Karen Braugart, fueron mujeres que supieron enfrentar el Colonialismo adaptándose a las nuevas normas y por ello, aparecen en los escritos³²³.

Aunque inevitablemente, en todo este proceso, se fue transformando la mentalidad hacia una ideología de “jerarquía de géneros” donde la mujer empezó a posicionarse bajo el varón, perdiendo así, su liderazgo y autonomía.

³²³Graubart, Karen, “Con nuestro trabajo y sudor: indigenous women and the construction of Colonial society in 16TH and 17TH Century Peru”, PhD., University of Massachusetts, 2000, pág. 1.

**CAPÍTULO 3. TRANSFORMACIÓN DE LOS CARGOS DE PODER
FEMENINOS EN LA COSTA NORTE EN LOS SIGLOS XVI y XVII**

A lo largo de este capítulo, trataremos las transformaciones a las que fue sometido el poder de las mujeres de élite indígenas con la implantación de la nueva cultura colonizadora. Comenzamos explicando como se adoptaron las costumbres castellanas a lo largo de los siglos XVI y XVII en el Perú y como parte de esta aculturación, se llevó a cabo mediante dos vías: la presencia de las mujeres castellanas en el territorio peruano, y el acceso a la educación de la élite indígena femenina desarrollada en el ámbito religioso, ya fuese mediante el acceso a los conventos o a los beaterios.

Posteriormente se analiza el tema central de esta investigación, el cacicazgo femenino desde su definición inicial prehispánica hasta su progresiva adaptación como institución castellanizada. Repasamos las diferentes tendencias historiográficas actuales y las interpretaciones que se han realizado sobre las Cacicas coloniales, junto con el análisis de sus privilegios y responsabilidades.

Por último, desarrollaremos un estudio detallado sobre los diferentes títulos que ostentaron las mujeres de la élite indígena en la costa norte y analizamos cronológicamente el uso de estos a lo largo de las centurias XVI y XVII principalmente, con una progresiva introducción a los cacicazgos femeninos en el siglo XVIII hasta su total desarticulación en el siglo XIX.

El objetivo de este estudio cuantitativo, realizado en base a los datos cronológicos que hemos recogido en esta investigación, es poder evaluar cuál fue la fluctuación de poder femenino a lo largo del tiempo y en que lapsos temporales las mujeres Cacicas y/o Gobernantas tuvieron más presencia en los tribunales para defender sus derechos y posesiones durante el Virreinato del Perú.

3.1. El Virreinato del Perú en el siglo XVII: adopción de las costumbres castellanas

El siglo XVII está considerado el siglo del orden pese a la gran crisis económica que atravesaba la Corona española por las malas gestiones del monarca Felipe II y pese a las revueltas y guerras civiles que asolaron el territorio peruano en la centuria anterior. En el siglo XVII llegó el momento de la paz y con ello el afianzamiento del sistema colonial en el Perú. El colapso demográfico indígena que había sido patente en el siglo anterior³²⁴ junto con el

³²⁴Los cálculos demográficos que se han barajado para conocer el impacto brutal que suscitó la llegada de los españoles y las consecutivas guerras, enfermedades y epidemias como la viruela que redujeron de forma significativa a la población indígena, son muy diversos. De tal manera que Noble David

descubrimiento y la explotación de las minas de Potosí, permitió reorganizar el sistema económico más allá del tributo. La actividad comercial estaba en auge y tanto los Caciques como las Caciccas entraron de lleno en el ejercicio económico como auténticos mercaderes³²⁵.

Desde la administración metropolitana se impusieron las políticas y pautas que ordenaron la vida cotidiana bajo modelos occidentales basados en la “domesticación de las almas”³²⁶ mediante el *saber ser* y *saber estar* de las mujeres indígenas y la labor evangelizadora de los indios e indias, creándose bajo el reinado de Felipe III, “las campañas de extirpación de idolatrías”³²⁷. La élite indígena fue la primera en sentir esta presencia europea cada vez más opresiva. Las reformas toledanas se perfilaron y la institución cacical se vio afectada desde dos perspectivas: legislativamente, porque a medida que se implantaron las normas castellanas se reformularon los sistemas hereditarios, dando paso a la herencia patriarcal basada en dos principios básicos, el *mayorazgo* y la *primogenitura*; y socialmente en las relaciones andinas de reciprocidad y redistribución, existentes antes del contacto, que poco a poco se fueron transformando a medida que el Cacique se castellanizó y se levantó una barrera social, política y económica entre este y el grupo nativo³²⁸. Las repercusiones fueron

Cook en su artículo “La población del mundo andino. 1520-1700”, pág. 265, citado en Pável Elías Lequernaqué, Jorge, “Los Señores resistentes: los Caciques de Catacaos y sus estrategias de actuación y adaptación en la sociedad piurana del siglo XVII”, PhD., Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2004, pág. 39. Estima que la población indígena andina anterior a la Conquista fue de 20.000.000 de habitantes, reducidos en un 90% hacia 1600. En la costa norte, David Noble Cook, estimó que la población indígena en 1520 fue de 320.638, en 1580 disminuyó a 80.123 y para 1630 los habitantes indígenas eran tan solo 23.578, por lo tanto, en un siglo la costa norte sufrió un impacto enorme con la presencia española reduciendo de forma abrupta su población indígena. En Espinoza Claudio, César Augusto, “Sociedad Indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura, siglos XVI-XVIII. Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 1532-1732”, Tesis de Magister, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999, pág. 263.

³²⁵Latasa Vassallo, Pilar y De la Puente Brunke, José, “El Virreinato del Perú a comienzos del siglo XVII: sociedad y economía”, en *La monarquía católica de Felipe III. Los reinos*, Fundación Mapfre, Instituto de Cultura, Vol. IV, Madrid, 2008, págs. 729-776.

³²⁶Mannarelli, María Emma, *Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima siglo XVII...*, págs. 27-28.

³²⁷Consistió en un conjunto de actividades represivas por parte del gobierno virreinal para erradicar cualquier resto de las religiones prehispánicas que hubiesen perdurado tras la labor evangelizadora de los primeros religiosos en el Nuevo Mundo. Véase La Puente Luna, José Carlos de, *Los Curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú Colonial*, Colección de Estudios Andinos, Fondo Editorial PUCP, Lima, 2013. Y los dos trabajos de Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1977. *Cultura andina y represión: Procesos de idolatrías y hechicerías: Cajatambo, siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1986.

³²⁸Los Caciques y las Caciccas interactuaron entre dos mundos, por un lado, fueron los jefes étnicos de sus grupos ancestrales, encargados de la redistribución y el bienestar comunal, pero por otro pasaron a ser funcionarios coloniales al servicio de la Corona, encargados de recoger el tributo cada vez más asfixiante para los grupos indígenas. Lo mismo ocurrió en la esfera de la religiosidad, fueron

evidentes en cuanto a la pérdida del respeto por parte de los grupos indígenas y el posterior cambio ideológico cuando las costumbres y modelos de pensamiento castellano, empezaron a ser más consistentes en el siglo XVII, por lo que la sociedad indígena comenzó a adoptar esa ideología como parte de su propia identidad y la mentalidad se modificó creando la ruptura de los principios de dualidad y reciprocidad andina, junto con la progresiva pérdida de respeto a la institución cacical y la total secularización de la misma.

Las relaciones de género no quedaron al margen de todas estas transformaciones y también sufrieron una modificación basada en una “jerarquización de géneros” como lo define Emma Mannarelli³²⁹, heredada del sistema patriarcal español y en detrimento de la mujer que pasó a ver como se deterioraba su estatus social y político debido a su condición femenina. Esta desigualdad por tanto tuvo su origen con la “formación del sistema patriarcal, resultado de un proceso histórico vinculado a la cultura, el conocimiento y las relaciones de poder que dominaron”, como define Sara Beatriz Guardia³³⁰.

De esta manera, a partir de los últimos años del siglo XVI y comienzos del siglo XVII las mujeres no pudieron gobernar por lo general, con las leyes castellanas impuestas en el Perú, debido a su “condición mujeril”³³¹, pero sí fueron las encargadas de transmitir el cargo a sus maridos e hijos y para que fuera efectivo y sirviese a sus propios intereses, utilizaron la estrategia más empleada tanto en el mundo prehispánico como en el Viejo Mundo: las alianzas matrimoniales que posibilitaron la unión de cacicazgos³³². Como demostraremos en el próximo capítulo, a lo largo del siglo XVII se llevó a cabo una compleja política de alianzas matrimoniales entre los Caciques y las Caciccas de la costa norte, como posible

promotores del cristianismo, pero a su vez encargados del culto a las divinidades antiguas o de las prácticas consideradas idolátricas. Por esta razón muchos investigadores han considerado el siglo XVII como la época de transición, adaptación y resistencia, que dejó a los jefes étnicos atrapados entre dos mundos legitimados. De la Puente Luna, José Carlos, *Los Curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú Colonial*, Colección de Estudios Andinos, Fondo Editorial PUCP, Lima, 2013, págs. 49 y 71.

³²⁹Mannarelli, María Emma, *Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima siglo XVII...*, pág. 63.

³³⁰Guardia, Sara Beatriz, *Mujeres Peruanas, el otro lado de la historia...*, pág. 13.

³³¹Daza Tobasura, Paula, “Gobernar en tiempos de cambio. Las caciccas de la Audiencia de Quito” ..., pág. 98.

³³²En la época Prehispánica, la poligamia permitió la unión de diferentes territorios mediante el matrimonio de un Cacique y varias mujeres de élite pertenecientes a linajes poderosos, no obstante, con la imposición de la monogamia por parte de las leyes castellanas, esta estrategia siguió funcionando, los indígenas rápidamente captaron el modelo de unión de linajes castellanos y lo emplearon en sus matrimonios monógamos para seguir manteniendo la unión de clanes entre los descendientes de altos cargos indígenas.

solución a la imposición de los derechos hispanos en la sucesión cacical, idea que también defendió en los años ochenta Díez Hurtado³³³.

Por lo tanto, en el siglo XVII comenzaron las transformaciones en cuanto al empoderamiento de la mujer de élite indígena, de tal manera que los españoles mantuvieron en el cargo a las mujeres, pero siendo los maridos quienes gobernaban en sus nombres exceptuando ciertos casos, en los que sí se les permitió ejercer el control sobre sus bienes y dominios:

1. Viudez. El marido había fallecido sin tener hijos o estos eran aún menores para poder recibir el cacicazgo.
2. Herencia del cargo por vía legítima al no tener hermanos por fallecimiento, ausencia o por dar comienzo a su carrera eclesiástica.
3. Riqueza. En algunos casos se permitió a las mujeres gobernar como Cacicas por disponer de una cuantiosa cantidad de bienes con lo que poder respaldar la “fianza” del cacicazgo.

Aunque como es bien sabido, una cosa es la norma y otra la realidad. Cuando acudimos a los archivos nos encontramos con que, en la práctica, las mujeres sí ocuparon puestos de responsabilidad y poder, aunque es evidente que estos hechos fueron los menos comunes. Sabemos que hubo mujeres poderosas en el Virreinato del Perú (no solo indígenas), que por circunstancias excepcionales supieron estar a la altura de la gobernación cuando se las requirió, saltándose tanto la legislación castellana como el derecho natural impuestos desde la Península que las relegó a un segundo plano bajo un rol pasivo. Con el clásico “obedezco, pero no cumpla”³³⁴, mujeres como Doña Ana de Borja, Condesa de Lemos, esposa del virrey de Perú, Don Pedro Antonio de Castro y Andrade (1667-1672) fue virreina del Perú y reemplazando a su marido en sus funciones gubernativas durante cinco meses³³⁵.

³³³Díez Hurtado, Alejandro, *Pueblos y Caciques de Piura: siglos XVI y XVII*. Piura: centro de investigación y promoción de campesino, Piura, 1988, págs. 31-32.

³³⁴Esta fue la excusa que utilizaron las autoridades españolas en tierras americanas para retrasar la implantación de un Decreto Real en el Nuevo Mundo. Se reconocía la autoridad real en cuanto a la validez de la legislación, pero se negaban a implantarla en los territorios americanos al no ajustarse a las circunstancias locales. Este hecho fue una gran ventaja para el mantenimiento de la gobernabilidad femenina en la costa norte. Ramírez, Susan, *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú Colonial...*, pág. 58.

³³⁵Puertas, Elisabeth, “La mujer frente al poder en la sociedad colonial peruana (siglos XVI-XVIII)” ..., pág. 149.

Otro caso representativo, lo encontramos en las encomenderas³³⁶ que recibieron el título del virrey Mendoza aun siendo prohibido por el rey Carlos³³⁷. El trabajo de investigación llevado a cabo por José de la Puente Brunke³³⁸ sobre las encomiendas del Perú, afirma como las mujeres no pudieron ser beneficiarias de los repartimientos en primera vida pero que desde 1537, se permitió que en el caso de que un encomendero no tuviese descendencia, podía pasar la titularidad a su viuda. Si esta contrajera nupcias de nuevo, sería su esposo el responsable de la encomienda. Pero, además, Brunke señala otros casos donde las mujeres sí pudieron gozar de la encomienda en primera vida, con el permiso del monarca y con la obligación de incorporar a un sustituto masculino que desarrollase las actividades de encomendero³³⁹.

En el siglo XVI, en el territorio de la Audiencia de Lima, conocemos las concesiones de encomiendas a mujeres de élite indígenas en especial a las descendientes de Atahualpa y Huayna Cápac, recibiendo “el título en su cabeza” en primera vida tanto como premio por su participación en el proceso de Conquista como por el mérito de su linaje³⁴⁰. Liliana Pérez en su investigación sobre encomenderas incaicas, ha podido constatar cuatro de estas mujeres incas encomenderas entre 1535 y 1600: Doña Beatriz Manco Cápac, Doña Juana Mamahuaco Coya, Doña María Coya y Doña Beatriz Clara Coya³⁴¹. Estas mujeres nobles enriquecidas tras convertirse en encomenderas, fueron casadas con soldados o personajes ilustres de la Conquista. Por lo que la entrega de las encomiendas a las mujeres de élite indígenas respondió principalmente a una estrategia por parte de la Corona para recompensar a sus súbditos por los servicios y alimentar a la élite indígena femenina ahora huérfanas o viudas³⁴².

Es importante destacar, que algunas de estas mujeres encomenderas tuvieron un papel determinante en las estrategias militares, tal fue el caso de la encomendera de Colán Doña Paula de Piraldo y Herrero de Colmenero, quien formó un escuadrón con sus propios indios a

³³⁶Sobre este tema véase la Tesis doctoral realizada por Liliana Pérez Miguel, “Encomenderas en el Perú en el siglo XVI”. El caso de Doña Inés Muñoz como pobladora, encomendera, fundadora y abadesa en la conquista e inicios del Virreinato peruano”, PhD., Universidad de Burgos, 2014.

³³⁷Puertas, Elisabeth, “La mujer frente al poder en la sociedad colonial peruana (siglos XVI-XVIII)” ..., pág. 161.

³³⁸Puente Brunke, José de la, *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de la institución Colonial*, Sevilla: Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1992.

³³⁹Ibid., pág. 36.

³⁴⁰Pérez Miguel, Liliana, “Encomenderas en el Perú en el siglo XVI”. El caso de Doña Inés Muñoz como pobladora, encomendera, fundadora y abadesa en la conquista e inicios del Virreinato peruano” ..., págs. 58-59.

³⁴¹Ibid., pág. 60.

³⁴²Ibid., págs. 59-60.

los que armó y trasladó a Paita ocupando sitios estratégicos para derrotar al corsario holandés Joris Van Spilbergen a principios del siglo XVII³⁴³.

En esta región piurana, conocemos la presencia de mujeres encomenderas desde 1591, Catalina de Prado Canales que sucedió a Gonzalo Farfán de los Godos en la encomienda de los repartimientos de Paita, Lasilla, Amotape y Vitonera. En 1607 fue encomendera además de los repartimientos de Solana, Olmos, Salas, Penachí y Poechos hasta que fue despojada por Antonio Vaca de Castro. En 1634 Paula Giraldo de Herrera fue una de las encomenderas más ricas del Piura, bajo su jurisdicción contaba nada menos que con diez repartimientos: Huancabamba, Huarmaca, Sondor, La Chira, Pariña, Cucio, Mechato, Mecomo, Guaura y Malacas. En 1648 la encomienda de Ayabaca también perteneció a una mujer, Isabel Coelo y para 1658, Luisa María de Herrera encomendaba los repartimientos de Catacaos, Colán, Paita, Huacabamba³⁴⁴. Todas estas encomenderas son prueba de que las mujeres en el Perú colonial disfrutaron de un espacio privilegiado de poder favorecido por el nuevo sistema de encomiendas que, aunque en algunos casos el propio ejercicio del mismo fuera delegado en varones, fueron ellas las depositarias del prestigio y la riqueza que produjeron, otorgándoles una posición elevada en la sociedad colonial de la costa norte.

En conclusión, aunque la legislación española poco a poco implantó un sistema de exclusión femenina dentro de los ejes de autoridad, en la práctica, el territorio peruano permitió una reformulación de esta situación en casos excepcionales.

3.2. La aculturación de las mujeres indígenas de élite

Las familias españolas operaron exactamente iguales en el Perú Virreinal que en la Península, que, junto con las imposiciones legislativas, fueron la base para la aculturación de la población indígena que pronto empezó a pensar, vestirse y pleitear como los españoles. En el caso de la población femenina, la aculturación fue más resistente, porque en un principio los colegios solo fueron para varones, hijos de Caciques, pero la presencia de mujeres castellanas en la sociedad colonial peruana, estableció un modelo de feminidad que poco a poco fue adoptado por las mujeres de élite indígena.

³⁴³Rostworowski, María, *Costa Peruana prehispánica*..., pág. 185.

³⁴⁴Esposito Claudio, César Augusto, “Sociedad Indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura, siglos XVI-XVIII. Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 1532-1732” ..., pág. 174.

3.2.1. La influencia de las mujeres castellanas que viajaron al Perú en la construcción de la nueva sociedad castellano-peruana

Las mujeres españolas que viajaron al Perú por distintos motivos ya fueran para acompañar a sus maridos o porque iban a su encuentro o para, en mayor medida a partir del siglo XVII, para buscarlo allí, fueron parte del proceso de aculturación al que fue sometida la población indígena. Las mujeres que llegaron al Nuevo Mundo no lo hicieron solas, con ellas partieron toda una serie de patrones culturales y costumbres castellanas que poco a poco se fueron imponiendo en los nuevos territorios, evitando que se diluyeran con el contacto de la cultura andina. En una sociedad de altercados con las guerras civiles y las rebeliones, ellas fueron según Luis Martín: “conspiradoras secretas o manifestantes, pacificadoras o intercesoras, según requiera la ocasión”³⁴⁵, pero sobretodo fueron el factor de estabilización y de transmisión de las costumbres españolas³⁴⁶.

Han sido las grandes olvidadas en la historia de la Conquista hasta hace unos años, cuando se empezó a estudiar su presencia e importancia en dicha época, pese a que en el año 1543 el número de mujeres españolas en el territorio peruano se estima que estuvo entre 300 y 400. Alrededor de 1000 mujeres para el año 1555 en Piura, Jauja y Lima³⁴⁷ y durante la segunda generación equipararon ya en número al de los varones llegados al Nuevo Mundo³⁴⁸. En los primeros años, la mayoría de ellas estuvieron amancebadas o eran menores de edad, pero en la década siguiente, nueve de cada diez ya estaban casadas³⁴⁹.

Pese a que en España estas mujeres eran las representantes del honor de toda su familia al contraer matrimonio con el varón de otro linaje, ellas aportaban en sus dotes las propiedades de su familia, porque, aunque en la legislación castellana existía el principio de mayorazgo y primogenitura, en la práctica no siempre era llevado a cabo, sino que se aplicaba una relativa distribución igualitaria de la herencia entre todos los hijos e hijas³⁵⁰. Por tanto, las mujeres en la Península Ibérica gozaron de mayores derechos legales que las de otras partes de Europa.

³⁴⁵Martín Luis, *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del Virreinato de Perú*, Colección Ceiba, Ed. Casiopea, Barcelona, 2000, pág. 27.

³⁴⁶Pérez Cantó, Pilar, “Las españolas en la vida Colonial” ..., pág. 531.

³⁴⁷Ibid.

³⁴⁸Lockhart, James, “Organización y cambio social en la América española Colonial”, en *Historia de América Latina*, Vol.4, *América Latina Colonial: población, sociedad y cultura*, Leslie Bethell (Ed.), Cambridge University press, Editorial Crítica, Barcelona, 1990, pág. 68.

³⁴⁹Marchena Fernández, Juan, “Los hijos de la guerra. Modelo para armar”, Congreso de Historia del Descubrimiento: 1492-1556, actas, Vol. 3, 1992, págs. 320.

³⁵⁰Lockhart, James, “Organización y cambio social en la América española Colonial” ..., pág. 67.

Las leyes de la herencia, dependieron de la legitimidad y no del género, por tanto, ellas también pudieron poseer, comprar, vender y donar propiedades. Es decir, con la excepción del mayorazgo y primogenitura, las mujeres poseyeron los mismos derechos legales básicos que los hombres. No obstante, no eran mujeres pobres y dependientes totales de sus maridos sino que aprendieron los códigos legales de su tiempo y los utilizaron para su propio beneficio³⁵¹, como por ejemplo para exigir los mismos derechos que los colonizadores varones, como fue el caso de Isabel de Becerra y Mendoza, María de los Cobos y Mariana Osorio de Narváez que llegaron desde la Península Ibérica con sus familiares masculinos para colonizar los territorios recién descubiertos y solicitaron, mediante el uso de epístolas como documentos legales, los beneficios que deberían haberles sido conferidos por los servicios prestados a la Corona en el Nuevo Mundo³⁵². Además, en el territorio peruano y ecuatoriano supieron sacar partido a estas dotes y adaptar las costumbres castellanas con las oportunidades que les ofrecía el nuevo territorio descubierto para abandonar así, el rol de pasividad e invisibilidad al que les sometía la sociedad castellana. Comenzaron a desarrollar todo tipo de actividades como vendedoras, parteras, cocineras, introdujeron plantas europeas, desarrollaron cultivos e industrias familiares³⁵³ e incluso las mujeres de clase alta, podían controlar las propiedades y negocios de sus maridos en vida o al quedar viudas, y ser dueñas de su propia encomienda como vimos anteriormente³⁵⁴.

Por lo tanto, las mujeres españolas que llegaron al Nuevo Mundo supieron sacar beneficio de la nueva situación sociopolítica y empezaron a desarrollar actividades que las permitieron ser más independientes que en España, pero además fueron las precursoras de la aculturación indígena al ser ellas las que enseñaban a los niños y niñas nacidos en el Perú, a las criadas indias y a los esclavos negros. Con ellas, comenzó la compleja tarea de acelerar “la metamorfosis y la conformación de una sociedad viable y ordenada”³⁵⁵.

³⁵¹Exactamente igual que las mujeres indígenas de élite ecuatorianas en el siglo XVIII; véase Daza Tobasura, Paula, “Gobernar en tiempos de cambio. Las cacicas de la Audiencia de Quito”, *Fronteras de la Historia*, Vol. 21, N°2, 2016.

³⁵²Quispe-Agnoli, Rocío, *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*, ...página sin numerar.

³⁵³Doña Inés Muñoz junto con su marido Francisco Manuel Alcántara, transportaron y cultivaron plantas europeas en los huertos de Lima para garantizar su subsistencia familiar: “limones, trigo, olivo, lino, además de otras frutas de Castilla”, Rostworowski, María, *Doña Francisca Pizarro una ilustre mestiza, 1544-1598*, IEP, Lima, 1989, pág. 31. Citado en Espinoza Claudio, César Augusto, “Sociedad Indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura...” pág. 373.

³⁵⁴Ibid.

³⁵⁵Martín Luis, *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del Virreinato de Perú...*, pág. 30.

3.2.2. La educación de las mujeres indígenas de élite: el convento o beaterio como espacio de aculturación femenina

Son conocidos los colegios que se crearon para la educación y cristianización de los hijos de Caciques, considerando que por la autoridad que representaban, eran sin duda el mejor vehículo para imponer la religión cristiana y la aculturación castellana.

Los indios y mestizos descendientes de los Caciques lograron su ingreso en todas las instituciones seculares y eclesiásticas a finales del siglo XVII, por Real Cédula de 22 de marzo de 1697, pero anteriormente, el ingreso a las instituciones religiosas estuvo limitado únicamente a los hijos legítimos de los Caciques indígenas para su educación europea, mediante los “colegios de Caciques” regentados por los Jesuitas. Desde finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, la educación de los hijos de Caciques hasta la edad de los diez años se desarrolló en estos colegios especiales dirigidos por los clérigos donde aprendían la lengua, las costumbres y las creencias españolas.

Pero en el caso de las niñas nobles la situación fue diferente, no se tuvo en consideración la importancia de su educación hasta la Real Cédula del rey enviada a Vaca de Castro en la que dice así: “si hubiesen mujeres que se encarguen de las niñas se hará lo mismo con ellas”³⁵⁶ de tal forma que las mujeres viudas principalmente, debían encargarse de educar en la fe cristiana, enseñar a hilar y tejer a las niñas indias nobles, como ejemplo destacamos el caso estudiado por Monique Alaperrine, de la Coya Mama Huaco, hija de Túpac Amaru, que fue encomendada con tres años a Doña Teresa de Vargas, viuda respetable residente en Cuzco³⁵⁷. Todo parece indicar que el acceso a la educación de las niñas nobles indígenas dependía de la decisión paterna.

Posteriormente, la educación en la cristiandad de la élite indígena femenina se llevó a cabo en los beaterios y monasterios. Los beaterios o “casas de recogimiento”³⁵⁸ al igual que

³⁵⁶ Archivo General de Indias, Audiencia de Lima, Legajo 566. Citado en Alaperrine- Bouyer, Monique, *La educación de las élites Indígenas en el Perú Colonial*, Colección Travaux de l'IFEA, Ed. Bulletin de l'Institut Français d'études andines, Lima, 2007, pág. 225.

³⁵⁷ Alaperrine-Bouyer, Monique, *La educación de las élites Indígenas en el Perú Colonial...*, pág. 226.

³⁵⁸ Las casas de recogimiento surgieron gracias al franciscano Juan de Zumárraga, obispo de Nueva España que en 1529 escribió al emperador Carlos V, con la idea de llevar a cabo recogimientos que funcionasen como centros de educación para las hijas de la nobleza náhuatl. En el Perú no se establecieron recogimientos como una práctica institucional hasta la llegada del Virrey Mendoza (1551). Van Deusen, Nancy E., *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima Virreinal*, Fondo Editorial PUCP, Bulletin de l'Institut Français d'études andines, 2015.

los conventos, fueron los lugares donde las mujeres permanecieron alejadas de las actividades masculinas y de la realidad social de la Colonia.

Entre 1550 y 1580, la política de los recogimientos se centró en la reclusión de mestizas huérfanas para que aprendieran los valores cristianos. A partir de 1580, se recogieron a las mujeres que transgredieron la conducta esperada³⁵⁹.

Una vez dentro, el desarrollo de la vida de estas mujeres permaneció al margen del ideario masculino de sumisión que se pretendía de ellas, hasta el punto que en 1672 se denunció públicamente a la abadesa del monasterio de Santa Catalina por el desorden que vivían las monjas con la entrada de hombres y mujeres al convento y las continuas celebraciones indebidas y prohibidas para las monjas³⁶⁰. Este hecho deja patente la libertad interna que gozaron estas mujeres. Quizás esta fue la razón por la que la viuda del Cacique de Motupe, Doña María de Paz, al enviudar solicitó recogerse en el monasterio de Santa Clara la Real (Trujillo) junto con su hija Doña Juana Vicenta, en el año 1710, no sin antes otorgar el poder de cobro de los arrendamientos de las tierras del cacicazgo de Motupe al Capitán Don Andrés de Saavedra, con el que la Cacica viuda se casaría en segundas nupcias unos meses después. Su hija Doña Juana Vicenta o Doña Juana Pascuala como aparece en los documentos³⁶¹, también se casó con el Gobernador de Armas de los Naturales, Don José de la Cruz, y fue nombrada Cacica de Motupe, por lo que, al parecer, ambas mujeres decidieron enlazarse con hombres de la alta sociedad piurana para conservar sus intereses económicos y sociales.

Los beaterios podían ser fundados de dos formas, mediante fundaciones eclesiásticas o a través de las fundaciones de familias nobles indígenas donde los padres mandaban a sus hijas a educarse en la decencia y la fe cristiana³⁶².

Los beaterios también funcionaron como forma de ascenso social. No solo porque la conversión religiosa de una mujer beneficiaba la reputación de ella y de toda su familia, sino porque además permitía el acceso al poder de las mujeres indígenas, cosa que no pasó en los

³⁵⁹Ibid., pág. 107.

³⁶⁰Martínez I Álvarez, Patricia, “Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos Coloniales en ellas”, *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 26, 2000, pág. 36.

³⁶¹Parroquia del Sagrario de Trujillo, Libros Mixtos 1619-1753, folio 101 v. Zevallos Quiñones, J., *Los cacicazgos de Lambayeque...*, pág. 100

³⁶²Sobre el tema de las mujeres de élite indígenas en los beaterios, véase la Tesis de Natalia Lara Acuña, “El beaterio de Nuestra Señora de Copacabana del Rímac: una institución religiosa para mujeres indígenas a fines del periodo Colonial (1767-1815)”, PhD., Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.

conventos donde se les negó el acceso al “velo negro”³⁶³, sin embargo, en los beaterios pudieron llegar a ser abadesas y administrar así su propia riqueza³⁶⁴. Además, en esta institución las mujeres podían quedarse de por vida y no dependían de las autoridades criollas, por lo que el acceso al beaterio de las mujeres indígenas fue sin duda una estrategia para conseguir tan deseado estatus dentro de la sociedad colonial³⁶⁵.

Para que un beaterio llegara a convertirse en monasterio, los trámites eran complejos y largos, era necesaria la licencia de autoridades como el Papa o el Rey. El primer beaterio, fue el de Nuestra Señora de los Remedios, fundado en Lima en 1558, que se convirtió en el monasterio de la Encarnación en 1561. Entre mediados del siglo XVI y mediados del siglo XVIII se fundaron veinte monasterios, dieciocho beaterios y tres monjíos³⁶⁶.

Los conventos, han sido mucho más estudiados en la historiografía andina por ser el referente de la vida religiosa femenina, y por formar parte de la élite de la sociedad colonial. Lo que supuso el manejo de grandes riquezas que se presentaban en las dotes de estas mujeres antes del acceso a la vida conventual³⁶⁷.

Algunos de estos conventos fueron destinados a la educación de la élite femenina indígena, como señala Burns se crearon para que las niñas recibieran “buenas costumbres” y educación en “hispanidad”³⁶⁸. El convento de Santa Clara, es un claro ejemplo de ello, pues

³⁶³La organización eclesiástica femenina enfatizaba la diferenciación de las mujeres en “calidades religiosas” de tal manera que según la clase social existían “religiosas conventuales de coro y velo negro”, compuesto por mujeres que detentan el título de “Doñas” y por tanto eran parte de la nobleza y la autoridad del convento y las “religiosas de velo blanco” que llevaban a cabo los servicios domésticos” donde se encontraban las niñas indígenas, mujeres divorciadas, criadas y esclavas. Véase Martínez I Álvarez, Patricia, “Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos Coloniales en ellas”, *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 26, 2000, pág. 38. Y Lara Acuña, Natalia, “El beaterio de Nuestra Señora de Copacabana del Rímac: una institución religiosa para mujeres indígenas a fines del periodo Colonial (1767-1815)”, PhD., Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.

³⁶⁴ Para un análisis detallado de las mujeres que entraron en dos de los monasterios más importantes del Cuzco, Santa Catalina y Santa Clara, y el desarrollo de una “economía espiritual” como describe Burns, para la perpetuidad del honor y la importancia de los linajes cuzqueños, véase Burns, Kathryn, *Hábitos Coloniales: Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Andinos “Quelca”, Lima, 2008.

³⁶⁵Lara Acuña, Natalia, “El beaterio de Nuestra Señora de Copacabana del Rímac: una institución religiosa para mujeres indígenas a fines del periodo Colonial (1767-1815)” ..., pág. 6.

³⁶⁶ Cantuarias Varga, Ricardo, “Beaterios y Monjíos en el Perú Virreinal”, *BIRA* 29, Lima, 2002, pág. 65.

³⁶⁷Ibid., pág. 11.

³⁶⁸ Burns, Kathryn, *Hábitos Coloniales: Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, pág. 44 y 48.

servió para la hispanización de las hijas de la élite incaica³⁶⁹, como la ñusta Beatriz Clara Coya, nacida en 1558, hija legítima de Don Diego Saire Tupa Ynga Yupanqui y la Coya Doña María Cusihuarca, quien pasó su infancia en este convento de las Clarisas del Cuzco. O el convento de la Concepción de Lima, que acogía a las indias nobles para ser educadas y entre sus funciones estaba la de atender a las monjas de “velo negro”, cargo al que nunca podrían optar, como dijimos anteriormente³⁷⁰.

Según la documentación manejada en esta investigación y que exponemos a continuación, llegamos a la conclusión que el acceso a la educación difería mucho entre las mujeres indígenas de alto rango. Por ejemplo, algunas de las niñas que detentaron el título hereditario del cacicazgo, si se les enseñó a leer y a escribir, como fue el caso de María Josepha Guaman Chumbi, Cacica Segunda persona de Chiclayo que le permitió, además de firmar documentos (Figura 43), adquirir los conocimientos necesarios para defenderse ella misma ante la justicia colonial, demostrando así el desarrollo de sus capacidades y conocimientos de la lengua y la legislación española³⁷¹. En este documento, (del que hablaremos en el capítulo siguiente), la Cacica solicitó en primera persona la herencia que su marido, el Cacique de Lambayeque, le dejó en su testamento:

“Doña Josepha Guaman Chumvi casica segunda persona de dicho pue(blo) de Chiclayo viuda mujer que fui de Don Sebastian Limo [...] digo que el dicho mi marido me dexo en con(fi)anza en poder [...] un plato grande de plata, un jarrón grande de picos, seis platillos, dos cucharas, dos tenedores y una tembladera según consta de [--] recibo que tengo del que hago demostración”³⁷².

³⁶⁹Choque Porras, Alba, “El retrato de Beatriz Coya y la instauración de un modelo iconográfico en el Virreinato del Perú”, *Revista de Historia del Arte Peruano*, Lima, Año 1, N°1, 2014, pág. 49.

³⁷⁰Alaperrine-Bouyer, Monique, *La educación de las élites Indígenas en el Perú Colonial*. Colección Travaux de l'IFEA, Ed. Bulletin de l'Institut Français d'études andines, Lima, 2007, pág. 232.

³⁷¹Archivo Regional de la Libertad, Trujillo, Corregimiento, LEG. 201, Expediente 1394, folio 1r. Fecha de 27 de agosto de 1647. *Expediente seguido por Doña María Josepha Guaman Chumbi, Cacica Segunda persona del pueblo de Chiclayo, viuda mujer que fue de Sebastián Limo, Cacique y segunda persona del pueblo de Lambayeque; sobre que se le entreguen las alhajas, especias y otros que le dejó su marido por testamento.*

³⁷²Ibid., folio 1v.

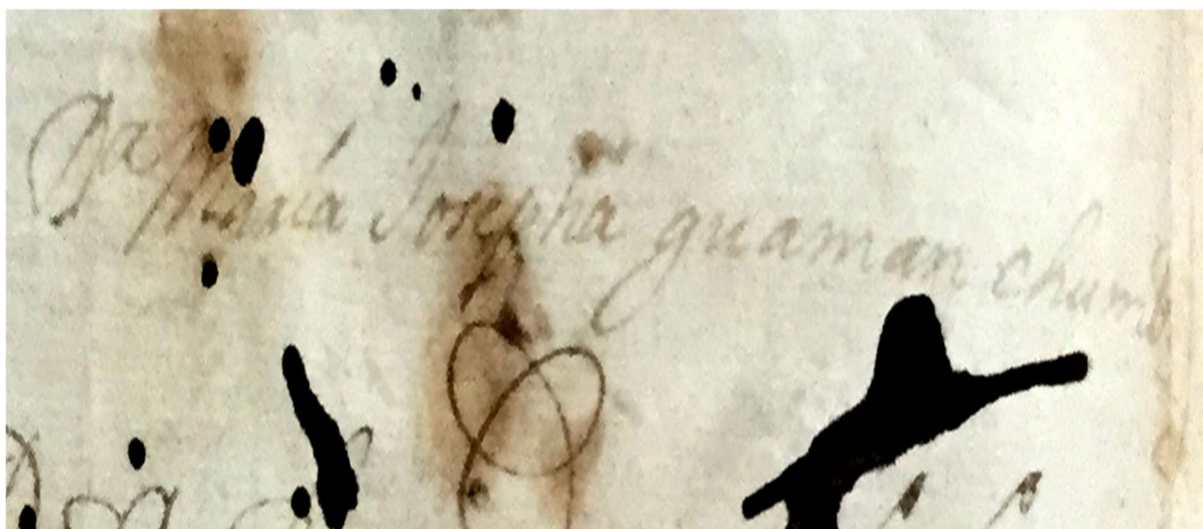


Figura 43: Firma de la Cacica María Josepha Guaman Chumbi. Fuente: Archivo Regional de la Libertad, Trujillo, Corregimiento, LEG. 201, Expediente 1394, folio 1r.

Otro ejemplo lo encontramos en el certificado de la Cacica Tomassa Thiro Condemaita firmado de su puño y letra para que el rector de San Borja reciba a Tomas Chalco como alumno, en 1766³⁷³.

Sin embargo, fue menos común que las Indias Principales tuvieran acceso a la enseñanza de las letras como podemos ver en el expediente seguido por el protector de naturales quien puso voz a la Cacica de Mechato (parcialidad de Catacaos), Doña Petrona Mechato, contra los españoles Doña Ignacia de Astorga y Doña Juana de Ubillús, su madre, sobre el delito de injurias y golpes. En este documento aparecen dos Indias Principales como testigos de la agresión, Doña Rosa Malacas y Doña María de los Santos Temoche, y ninguna de las dos sabían escribir ni leer, por lo que firmaron en su nombre³⁷⁴.

³⁷³Alaperrine- Bouyer, Monique, *La educación de las élites Indígenas en el Perú Colonial...*, pág. 230.

³⁷⁴Archivo de Piura, Legajo 31, Expediente 0630, folio 3r-4v. Fecha 29 de enero de 1751. *Expediente seguido por el protector de naturales en voz y nombre de Doña Petrona Mechato, Cacica de la parcialidad de Mechato en el pueblo de Catacaos contra las españolas Doña Ignacia de Astorga y Doña Juana de Ubillús, su madre, sobre el delito de injurias y golpes.*

Este mismo caso, lo encontramos en la documentación donde se recoge el testamento de la India Principal de Lambayeque, Doña María Agustina Azavache, quien tampoco sabía leer ni escribir en 1768³⁷⁵.

En conclusión, los Caciques rápidamente fueron conscientes de la importancia que tuvo el conocer la nueva lengua colonial y no dudaron en ilustrar a sus descendientes para controlar la lectura y la escritura de la misma. En el caso de las niñas, solo algunas de ellas aprendieron a escribir, quizás, debido a la influencia cultural castellana que comenzaba a arraigarse en el mundo indígena, donde las mujeres no necesitaban tener estos conocimientos al ser tuteladas por los varones.

3.3. El cacicazgo femenino durante el Virreinato del Perú

Cuando hablamos de la élite indígena en la época Colonial, nos referimos a toda una clase dominante que adquirió un respeto y reconocimiento social tanto por parte de los indígenas como por parte de los españoles. Este grupo entró a formar parte de la estructura burocrática estatal y gozó de un estatus social y de un privilegio político y económico, que le permitió el acceso a los recursos y a las tierras, viendo así aumentado su patrimonio desde la época Prehispánica hasta que posteriormente, se redujo paulatinamente en el siglo XVII y fue desarticulado por la Corona en el siglo XVIII.

Dentro de la estratificación social indígena de la clase dominante, los Caciques y las Cacicas³⁷⁶ fueron la cúspide de la pirámide social, gozaron de mayor poder y riqueza que el resto de los indígenas. Su función mediadora entre el común de los indios e indias y los nuevos gobernadores castellanos impuestos se llevó a cabo desde el momento del contacto.

³⁷⁵Archivo Regional de Lambayeque, Documentos siglo XVIII, Escribano Manuel Vázquez. Documento 6: *Testamento de Doña María Agustina Azabache, India Principal del pueblo de Lambayeque*, 20 de septiembre de 1768.

³⁷⁶La palabra *Cacica* es la homóloga en femenino a la palabra *Cacique*, que no correspondía a una lengua prehispánica andina, sino que tuvo su origen en el Caribe. Los españoles emplearon este término para designar el cargo semejante andino de *Curaca* o *Filca* (como se conocía en la lengua mochica-lambayecana) con el del *Cacique* o *Cacica* de la Nueva España, y de ahí en adelante, tanto para los españoles como para los indios e indias pasó a generalizarse el empleo del título de Cacicas y Caciques y el territorio que quedó bajo su mandato se llamó *cacicazgo* en vez de *curacazgo*. Zevallos Quiñones, J. *Los cacicazgos de Lambayeque...*, pág. 2 y Díaz Rementería, Carlos J., *El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*, Departamento de antropología y etnología de América, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1977, pág. 36. En esta Tesis doctoral hemos optado por utilizar ambos términos como se podrá leer a lo largo del texto puesto que ambos son válidos y empleados indistintamente por los investigadores.

La autoridad tradicional andina, se denominó “Curaca”, fue citado o citada en los primeros documentos como “dueño-dueña o jefe-jefa de indios”. El Curaca fue representante de una institución e identidad indígena³⁷⁷ basada en los lazos de reciprocidad y redistribución establecidos entre el jefe o la jefa del cacicazgo y los indígenas sujetos a ellos. La responsabilidad del bienestar de todos los indios e indias que quedaban bajo su cargo recaía sobre su persona y la generosidad con la que redistribuía los recursos era la medida de su éxito, junto con la fuerza reproductiva que dotaba de prosperidad a su pueblo. Cuanto mejor era la coordinación en las tareas, mayor era la productividad y mayor el excedente, por lo tanto, aumentaba el número de festejos³⁷⁸ llevados a cabo en los días señalados con motivo de las siembras y las cosechas, o en festividades relacionadas con las huacas locales y el calendario solar³⁷⁹. También se entregaban mayores cantidades de regalos a los indios e indias mejorando su calidad de vida y aumentando el número de personas adscritas a ese curacazgo³⁸⁰. Este fue el verdadero criterio para su legitimación en el cargo. Además de ser muy importantes otros factores como su pertenencia al linaje del Cacique o la Cacica anterior, y posteriormente, en el Período Colonial, además debían ser legitimados por la administración.

El cargo de Curaca en el Perú Antiguo, tuvo tanto una dimensión demográfica como geográfica. No solo fue el derecho a la propiedad de la tierra heredada junto con su administración, sino también el control de los súbditos, fueron “dueños y dueñas de sus indios e indias” y gozaron de un poder reconocido sobre la vida y la muerte de estos. Ante esta situación Susan Ramírez, Karen Spalding y Carlos Díaz Rementería interpretan que el estatus y el rango del Curaca se correlacionaba con el tamaño de la población que controlaba³⁸¹. Situación que se mantuvo hasta bien entrada la Conquista.

³⁷⁷Marchena Fernández, Juan, “La voz de los cerros y los páramos. Los universos indígenas andinos en su lucha por la educación y el respeto a sus identidades”, *Historia de la Educación Colombiana*, N°9, 2006, pág. 18.

³⁷⁸Franklin Pease consideró como una actividad principal del Cacique, la organización de las festividades religiosas y todo el ritual que ello requería como la preparación de ofrendas y la presidencia de las celebraciones. Véase Pease, Franklin, *Curacas, Reciprocidad y Riqueza*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1992, pág. 39.

³⁷⁹Marchena Fernández, Juan, “La voz de los cerros y los páramos. Los universos indígenas andinos en su lucha por la educación y el respeto a sus identidades” ..., pág. 18.

³⁸⁰Spalding, Karen, *De indio a Campesino: cambios en la estructura social del Perú Colonial*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974, pág. 105. Citado en Ramírez, Susan, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI...*, pág. 52.

³⁸¹Ramírez, Susan, *El mundo al Revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI...*, págs. 37-41.

Los cacicazgos prehispánicos en la costa norte tuvieron una composición diferente de sus contrapartidas serranas, puesto que estuvieron formados por unidades especializadas en la producción de diferentes materias. De tal forma que cada ayllu o parcialidad se dedicó a una actividad concreta, por lo que la organización social se basó en un mecanismo de intercambio y reciprocidad que garantizó la complementariedad entre las diferentes parcialidades productoras, siendo los Caciques y en nuestro caso de estudio, las Cacicas, las encargadas de llevar a cabo ese intercambio para la estabilidad y el equilibrio de sus comunidades³⁸².

El curacazgo durante la Conquista pasó a denominarse “cacicazgo”³⁸³ y este correspondió con la forma de organización prehispánica que se quiso mantener con el fin de conservar y aprovechar los vínculos entre los grupos étnicos y los líderes tradicionales y así asegurar el control de estas poblaciones, en el tránsito hacia las formas propias del orden occidental³⁸⁴.

El cacicazgo y más concretamente “el Cacique”, ha sido una de las figuras indígenas que más interés ha suscitado a los investigadores. A diferencia de estos, las Cacicas apenas aparecen citadas en los estudios hasta bien entrado el siglo XX y son descritas como mujeres o hijas de Caciques. Pero, sin embargo, si estudiamos dentro de los documentos de la época, al igual que hizo María Rostworowski, cuya línea de investigación hemos seguido en esta Tesis doctoral, podemos observar como estas mujeres no solo fueron las portadoras del título por ser esposas de los Caciques, sino que ellas fueron su mano derecha en el ejercicio del mando y además en muchos casos, fueron las verdaderas portadoras de este cargo ancestral al heredarlo por vía materna o paterna.

Este ha sido el gran problema de la investigación en cuanto al cacicazgo femenino, investigadores como Jorge Zevallos Quiñones, dieron por hecho que, una vez implantada la aculturación castellana en el territorio peruano, las mujeres solo recibieron el título y fueron alejadas del poder, dando paso a sus maridos como los ejecutores directos del mandato. Y no

³⁸²Díez Hurtado, Alejandro, “*Pueblos y Caciques de Piura: siglos XVI y XVII*” ..., pág. 16-17.

³⁸³Para definir lo que era el “cacicazgo”, emplearemos la hipótesis presentada por Alejandro Díez Hurtado en su trabajo *Pueblos y Caciques de Piura: siglos XVI y XVII*..., pág. 198, que dice así: “*los cacicazgos eran grupos agregados de parcialidades relativamente especializadas, cada una bajo el gobierno de un Cacique; el que a su vez se hallaba sometido a un Cacique Principal encargado de coordinar las acciones de las distintas parcialidades ejerciendo una función de redistribución en los mismos*”.

³⁸⁴Esta definición viene enunciada en el artículo de Elisabeth Puertas, “La mujer frente al poder en la sociedad colonial peruana (siglos XVI-XVIII)” ..., pág. 171. En base a la descripción que realiza Irene Silverblatt en su obra *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los andes prehispánicos y Coloniales*..., pág. 11.

cabe duda que en la mayoría de los casos fue así, al menos en el siglo XVIII para las Cacicas aledañas al Cuzco, (Anexo XIII). Pero, sin embargo, en esa misma época en el Ecuador, fue todo lo contrario, las Cacicas pelearon en la Audiencia de Quito por sus derechos al cacicazgo y llegaron a gobernar ellas mismas³⁸⁵. E incluso en muchos de los documentos consultados sobre cacicazgos, esta información no aparece expresada tan claramente como han dado por hecho los investigadores, generalizando las interpretaciones sobre los cacicazgos y dando un segundo lugar a la Cacica. Por ejemplo, Zevallos Quiñones, que investigó a finales de los años 80 los cacicazgos de Lambayeque, observó que en la mayoría de los documentos consultados fueron los Caciques los que se habían hecho con el mandato del cacicazgo³⁸⁶. Pero también existieron mujeres que pudieron gobernar y una interpretación personal del investigador, pudo llevar a equívocos. Por ejemplo, cuando Zevallos Quiñones cita a la Cacica Doña Josefa Chumbi Huaman, que aparece en los escritos con un doble cargo como Cacica Principal de Cinto y San Miguel de Farcape (Chiclayo), dice lo siguiente:

La doble Cacica fue casada con D. Antonio Carrillo, español criollo de origen portugués [...] Carrillo no ejerció el mando pues siendo europeo se lo prohibían las Ordenanzas. Es de creer que el Gobierno de Lima atendiera a Cinto con la interinidad de un indio noble y capaz”³⁸⁷.

Esta interpretación del hecho histórico por parte del investigador, no tiene fundamento, la conclusión a la que llega debe analizarse con detenimiento, porque en ella expresa como el cacicazgo debió ser gobernado por un indio noble “capaz”, dejando clara su visión en cuanto a la inexistencia de una gobernabilidad femenina en la costa norte, pero no aparece ninguna referencia que confirme este hecho en el texto. Además, es interesante como Zevallos en su estudio añade un listado de firmas reales de Caciques obtenidas de los documentos, pero no añade ni una sola firma de las Cacicas que cita por ser nombradas en la documentación.

³⁸⁵Daza Tobasura, Paula, “Gobernar en tiempos de cambio. Las cacicas de la Audiencia de Quito” ..., pág. 79.

³⁸⁶Casos representativos de esta situación lo encontramos con Doña Francisca Caxosoli, Cacica Principal de Motupe que fue digna heredera de cargo pero asistida en el cargo por el Cacique Gobernador Don Juan Efquen, (Papeles de la Real Hacienda del Archivo Departamental de Trujillo, Zevallos, Quiñones, J., *Los cacicazgos de Lambayeque...*, pág. 100); o la “Cacica de Saña” que en 1572 fue asistida en el mando por Domingo Ortiz nombrado Curador de la Cacica hasta 1612 que se nombró a un nuevo Cacique, (Archivo Nacional del Perú, Autos del Corregidor Coronado, Saña 1592, fol. 159. Ibid., 87).

³⁸⁷Zevallos, Quiñones, J., *Los cacicazgos de Lambayeque...*, pág. 17.

Firmas que hemos podido corroborar que sí existen³⁸⁸. Su estudio, por tanto, evidencia una interpretación muy sesgada de los cacicazgos de Lambayeque, dando únicamente visibilidad a los varones.

Por esta razón, en esta investigación hemos optado por analizar el tipo de gobernabilidad de las mujeres en base a las informaciones recogidas en el Anexo X. Como se puede observar en esta tabla, en la columna que hace alusión al tipo de gobierno, se ha especificado cuando el mandato fue tomado por el esposo, porque así lo recoge la documentación y “en su propio nombre” cuando sí sabemos que el título del cacicazgo fue heredado por ella, pero no hemos podido constatar si fueron los maridos quienes tomaron el control de sus cacicazgos o fue un gobierno mutuo, (Anexo XII), por lo que no podemos llegar a unas conclusiones exactas en este aspecto, a falta de más informaciones fidedignas.

Lo que sí es evidente es que, en los documentos, las referencias a las Cacicas son mucho menos numerosas que en el caso de los Caciques y por lo general, aparecen citadas bajo el título de Cacica por ser “mujer de”³⁸⁹, y gracias a ello estas mujeres con nombres y apellidos se hicieron visibles en los archivos, aunque en la mayoría de los casos se les otorgase el pleno protagonismo a sus maridos, como podemos observar en la documentación del siglo XVII.

Esta falta de referencias en los escritos de la época, donde se recogieron únicamente las informaciones sobre Cacicas de pleno derecho, que heredaron el cargo por vía paterna o materna y que lo ejecutaron a falta de varón que pudiese desarrollarlo, es lo que ha llevado a pensar que este cargo de “mujeres Caciques” que sirvieron en el cacicazgo como tal, fueron más la excepción que la regla³⁹⁰, pero sin embargo, a medida que se van ampliando las investigaciones sobre el cacicazgo femenino, sobretodo en Ecuador, son más las Cacicas que van recobrando una identidad y un lugar de dominación al reclamar sus derechos a ejercerlo como parte de la tradición prehispánica. Como por ejemplo María Ingapaucar, quien reclamó el cacicazgo y gobierno de Coya “por sí o por sus maridos”³⁹¹.

Aunque este número de mujeres no es comparable a la cantidad de Caciques que recogen las fuentes, no es desdeñable el número de mujeres que ocuparon este cargo con

³⁸⁸ Véase la Figura 43: Firma de la Cacica María Josepha Guaman Chumbi. Fuente: Archivo Regional de la Libertad, Trujillo, Corregimiento, LEG. 201, Expediente 1394, folio 1r.

³⁸⁹No hemos encontrado documentación que haga alusión a mujeres Cacicas solteras, siempre aparecen en situación de casamiento o viudedad.

³⁹⁰O’Phelan Godoy, Scarlett, *Kurakas sin sucesiones. Del Cacique al alcalde de indios Perú y Bolivia 1750-1835*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1988, pág. 18.

³⁹¹Ver nota 6 en O’Phelan Godoy, Scarlett, *Kurakas sin sucesiones. Del Cacique al alcalde de indios Perú y Bolivia 1750-1835...*, pág. 18.

sumo poder, (Anexo XII). Será cuestión de tiempo e interés por parte de los investigadores, que sigamos ampliando la lista de Cacicas que ejercieron al igual que los Caciques, su identidad gobernadora.

Además, hay una variable a tener en cuenta cuando consideramos a la Cacica como mujer del Cacique, y es que aunque no aparezca firmando en los documentos como si lo hace su marido, no quiere decir que no ejecutara junto a él la toma de decisiones, sino que más bien correspondió con la plasmación del ideal castellano donde el papel principal de la gobernación recalló en el hombre. Sin embargo, si analizamos los documentos podemos ver como en varias ocasiones se hizo alusión a los Caciques como marido y mujer, y como ambos llevaron a cabo sus funciones de una manera conjunta. Esta “gobernabilidad matrimonial” del cacicazgo, creemos que puede verse en los escritos cuando se emplea la expresión “conjunta persona de” que suele acompañar al nombre del otro cónyuge. Este dato lo observamos muy bien en la causa criminal contra el licenciado Juan López del Olmo, en 1684, donde se citan a los Caciques de Luren de esta forma:

“Juan Paxsia Ramos cobrador de tributos de la parcialidad de Nasca, marido y conjunta persona de Doña Luisa Japiassa, Cacica Principal del pueblo de Luren”³⁹².

Otro ejemplo lo encontramos en los Caciques de Daule, en el distrito de Guayaquil, en el siglo XVII gobernaron juntos la Cacica de este curacazgo, Doña María Cayche y su marido Don Juan Nauma, Cacique Principal de Solpo³⁹³.

Por ello para poder entender cuál fue el nivel real de dominio social, político y económico que detentaron las Cacicas, tenemos que conocer cuál fue el de los Caciques, porque como decimos, en los casos de gobernabilidad dual, habrían realizado las mismas funciones.

Sobre los cacicazgos, la historiografía nos ha facilitado multitud de investigaciones desde los primeros cronistas hasta nuestros días, lo que nos permite conocer cuáles fueron los

³⁹² Archivo Arzobispal de Lima, Catálogo de Apelaciones de Quito, Causas Criminales, Legajo 30:31, folio 1r. Fecha 2 de junio de 1684, Luren. Causa criminal contra el licenciado Juan López del Olmo. “Juan Paxsia Ramos cobrador de tributos de la parcialidad de Nasca, marido y conjunta persona de Doña Luisa Japiassa, Cacica Principal del pueblo de Luren”.

³⁹³ Véase Lenz-Volland, Birgit y Volland, Martín, “Algunas noticias acerca de los Caciques de Daule durante el siglo XVII estudio preliminar”, en *Antropología de Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre antropología del Ecuador*, Segundo Moreno Yáñez, E. y Thyssen, Sophia compiladores, Tercera Edición, Colección pueblos de Ecuador, Ed. ABYA YALA, N° 12, 1996, pág. 213.

beneficios que disfrutaron, y las responsabilidades que les tornaron vulnerables ante la Corona porque si no recaudaban el tributo que se les reclamaba tenían que sumarlo de sus propios bienes. Esta vulnerabilidad también estaba presente ante su comunidad, puesto que sino velaban por sus intereses y el bienestar común (principal función del Curaca), podían hacer llegar a la Corona sus quejas para deponerlos por otros más eficientes³⁹⁴. Por tanto, ser Cacique o Cacica en el Perú Virreinal supuso toda una serie de beneficios, pero a la vez complejos deberes frente a la Corona y los indígenas.

Las Cacicas, además, cuando no contaron con el apoyo de sus súbditos indígenas u opositores castellanos, estos, recurrieron a descalificarlas por su condición natural de “debilidad” para este tipo de trabajo³⁹⁵. Las describían ante los jueces como mujeres “libres, altivas y dignas”. El miedo hacia estas Cacicas, que además de mujeres, eran indígenas y poderosas, con un comportamiento inaceptable por no respetar el orden social establecido, fue sin duda el punto de arranque para las agresiones, vejaciones y despropósitos que tuvieron que sufrir. Pero lucharon con “fuerza y perseverancia”³⁹⁶ contra sus opositores y gracias a ello, hoy conocemos todos estos hechos en las denuncias interpuestas por ellas, que hoy se encuentran en los archivos.

³⁹⁴Existen varios documentos en los archivos que recogen las quejas que los indios e indias del común presentaron ante la Corona contra los Caciques que gobernaron sus territorios de mala forma, o acusados de mirar por su propio interés, por ejemplo en un juicio llevado a cabo entre dos Cacicas del Ecuador, Antonia y María Cando que pleitearon por el control de doce parcialidades ubicadas en Simiatug y Quepineg en Santa Rosa de Ambato, los indios mostraron su respuesta negativa para aceptar a Doña Antonia a la que acusaron de abusos de autoridad, “faltas, agravios y vejaciones que han cometido Doña Antonia y su marido”, Archivo Nacional de Ecuador, Series cacicazgos, Caja 46, Vol. 104, folio 16r-v, en Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, 42, 2015, págs. 28-29. En otro documento de la Biblioteca Nacional de Perú, (BN-B903, año 1625, citado en Rostworowski, María, *Curacas y Sucesiones...*, pág. 33) figura un juicio de Don Francisco Carlos Melipis, Indio Principal, contra el Cacique Don Juan Temoche por “excesos y delitos cometidos contra los indios a su cargo”. Entre otras cosas, le reprocharon ser muy amigo de “taquis y borracheras, que día y noche se llevaban a cabo en su casa”. Además, para el siglo XVIII se llevaron a cabo muchas más denuncias de este tipo debido a la entrada de “los Caciques intrusos” dentro de los cacicazgos. Estos Caciques llegaron a los puestos colocados por los españoles sin el respaldo de la comunidad indígena,

³⁹⁵Daza Tobasura, Paula, “Gobernar en tiempos de cambio. Las cacicas de la Audiencia de Quito”, pág. 93.

³⁹⁶Ibid.

3.3.1. El cacicazgo femenino en la historiografía actual

A partir de la implantación de la administración colonial, se redactó toda una serie de ordenanzas y legislaciones para controlar y organizar el sistema político, económico y administrativo del Nuevo Mundo. Gracias a estos primeros documentos se puede conocer hoy en día cuales fueron los derechos y las obligaciones que tuvieron los Caciques³⁹⁷ en la época Colonial. Toda esta documentación es una valiosísima fuente de información para conocer como se articulaba el sistema cacical prehispánico y como fue adaptado por la administración castellana dentro de la propia jerarquía de cargos políticos para beneficio de la Corona.

La figura de la Cacica en la época Colonial no comenzó a estudiarse hasta los años 60 y ha empezado a entenderse en los últimos años como parte del sistema institucional implantado por los conquistadores. Existen quizás, tres posturas enfrentadas a la hora de analizar el verdadero peso de la Cacica indígena dentro del sistema político colonial. Por un lado, los investigadores que consideran que son casos aislados dentro de la historia del Perú colonial, como defiende Jorge Zevallos Quiñones³⁹⁸:

“En las genealogías estudiadas aparecen, en varios lugares y épocas, mujeres, hijas únicas y herederas del solio. Se las llama Cacicas Principales, y de hecho son aceptadas públicamente como tales. Pero no gobiernan, pues las funciones de Cacique “Gobernador” se reservan únicamente para el marido [...] Quizás convendría revisar el amparo de la hipótesis de trabajo la figura románticamente sostenida de las *Capullanas* de la región del Piura, ya que solo tiene amparo la cita no muy clara, de un cronista inicial”

Consideramos esta hipótesis incorrecta toda vez que se comprobó anteriormente que la gobernabilidad femenina en el Perú Antiguo no solo no se rescindió únicamente a la costa norte, sino que también se han expuesto datos para el mundo incaico, por lo que no solo existieron las *Capullanas* de la costa norte, hecho consolidado tras el análisis de las fuentes etnohistóricas llevado a cabo en el capítulo 2, donde se ha demostrado que más de un cronista las citó en más de un documento inicial. Además, los documentos de archivo como la probanza de Doña Francisca Mesocoñera, entre otros que se analizarán posteriormente, dejan evidencias que tanto la institución de la “Capullanía” como el cargo de “Cacica” a lo largo del

³⁹⁷A partir de este momento se utilizará el término “Caciques” en general para referirnos tanto a las mujeres como a los hombres que desempeñaron este cargo salvo que se indique el género concreto.

³⁹⁸Zevallos, Quiñones, Jorge, *Los cacicazgos de Lambayeque...*, pág. 6.

Perú Antiguo y Colonial, tuvo un peso mucho mayor que el que se le ha querido interpretar en los estudios del cacicazgo norandino en investigaciones anteriores.

La postura opuesta a esta teoría viene representada desde las perspectivas de cuatro investigadoras cuyas tendencias historiográficas son muy diferentes, pero concluyen con la aceptación de la existencia de los cacicazgos femeninos en la costa norte. Hablamos de María Rostworowski desde una tradición etnohistórica cuyos trabajos se remontan a los años 60, Irene Silverblatt desde un enfoque de género presentado en los años 90 y en la actualidad, Rosario Coronel Feijóo y Paula Daza Tobasura, cuyos trabajos sobre los cacicazgos femeninos están siendo toda una revelación para el acercamiento a la historia de las mujeres de élite del Ecuador. Estas investigadoras argumentan una presencia femenina en los cacicazgos desde la época Prehispánica, idea que defiende esta investigación, como se ha argumentado anteriormente y como se desarrollará a lo largo de este capítulo y el siguiente. Además, Rosario Coronel Feijóo identifica el origen de los cacicazgos femeninos en la especialización y producción de diversos bienes de intercambio desarrollada por las matriarcas de los señoríos, lo que llevó a una organización interna feminal que fue tomando forma dentro de los linajes matrilineales cuyos cargos, conocimientos y riqueza se fueron heredando entre mujeres mediante la herencia paralela³⁹⁹.

Por último, la tercera interpretación en cuanto a los cacicazgos femeninos, corresponde con la hipótesis de Karen Graubart, que se acerca más a la línea de Jorge Zevallos Quiñones al argumentar que las afirmaciones acerca de las organizaciones prehispánicas de cacicazgos femeninos se basan en muy pocas pruebas documentales para la costa norte del Perú. Además, considera que no necesariamente tuvo que existir un precedente a la Conquista de esta institución feminal, sino que, por el contrario, las prácticas de sucesión española, en base a los antepasados masculinos, llevaron a los indígenas a manipular sus propios linajes familiares para adaptarlos al sistema colonial y poder así obtener el control sobre sus comunidades. Para esta autora, el cacicazgo femenino sería “el artefacto colonial que refleja las luchas de poder contemporáneas, en lugar de un remanente prehispánico”⁴⁰⁰, y por tanto la Cacica colonial personificaba las negociaciones de la autoridad Curacal colonial.

³⁹⁹Coronel Feijóo, Rosario, “Caciccas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder” ..., pág. 15.

⁴⁰⁰Graubart, Karen, *With Our Labor and Sweat: Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Perú, 1550-1700*, Stanford University Press, Stanford, 2007, págs. 160–167. Citado también en Garrett, David, “In Spite of HerSex: The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes” ..., pág.549.

Esta teoría no es correcta si tenemos en cuenta que muchas de las informaciones sobre las Cacicas proceden de diferentes fuentes anteriores a la implantación del sistema colonial, como por ejemplo las Crónicas del primer contacto, que ya hablaron de ellas sin que se conociese todavía la problemática que surgiría en torno a la sucesión del cacicazgo. La otra fuente importante para este tema reside en la documentación sobre Cacicas que encontramos en los archivos históricos correspondientes a la época Colonial, todos ellos son escritos realizados bajo los conceptos europeos de primogenitura, herencia masculina y árboles genealógicos castellanizados (en el caso concreto de las probanzas)⁴⁰¹, que aunque respondieron a un modelo implantado por los conquistadores donde el único objetivo para la familia indígena fue el de argumentar de una forma fehaciente su pertenencia a un *linaje*⁴⁰² (concepto a la par, europeo) que le permitiera acceder al cacicazgo, a su vez mostraron como la presencia femenina tuvo un peso importante dentro de los cargos políticos, mencionando la existencia de jefaturas femeninas, no solo los mismos descendientes de esta, sino también los testigos que se presentaron al interrogatorio posterior. Por lo que consideramos muy complicado que este tipo de información fuese falsa, ya que el objetivo principal de estas probanzas no fue legitimar a las mujeres, sino demostrar que la herencia masculina estaba legitimada en sus ancestros femeninos, según la “costumbre” para obtener el mandato curacal. Es decir, los indígenas adaptaron su discurso de descendencia a las demandas castellanas con la finalidad principal de obtener el título de Caciques⁴⁰³, y esto supuso visibilizar la verdadera tradición de sucesión femenina en los casos en los que las mujeres fueron la vía hereditaria para adquirir el curacazgo.

Además, consideramos que aún quedan muchísimos documentos en los archivos sobre mujeres Cacicas que no se han estudiado en profundidad y recientemente se comienza a hacer, por lo que la visión de las Cacicas podría variar en los próximos años, como está ocurriendo

⁴⁰¹Sobre la adaptación de las informaciones indígenas en las probanzas de méritos con el objetivo de adquirir el cacicazgo, véase Jurado, Carolina, “Descendientes de los primeros. las probanzas de méritos y servicios y la genealogía Cacical. Audiencia de charcas, 1574-1719”, *Revista de indias*, Vol. LXXIV, núm. 261, 2014, págs. 253-301.

⁴⁰²La palabra *linaje*, proviene del provenzal *linhatge*, compuesto por *linha* (línea, del latín *línea*, que a su vez viene de *linum*, hilo) y *-atge* (conjunto, del latín *-aticum*). Se refiere al conjunto de antepasados y descendientes de una persona.

⁴⁰³Sobre este tema, véase el artículo Sara Vicuña Guengerich, “Inca women under Spanish rule. *Probanzas* and *informaciones* of the Colonial Andean elite”, en *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*, Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli (Eds.), Routledge, London and New York, 2017, págs. 106-129, donde se analiza a las mujeres incaicas de élite que proporcionaron testimonios como testigos en las probanzas de méritos para apoyar las reclamaciones de sus parientes nobles masculinos.

en Ecuador con los estudios de Rosario Coronel Feijóo⁴⁰⁴, o los realizados por Carlos Hurtado Ames⁴⁰⁵ para el valle de Jauja, o David Garrett⁴⁰⁶ para Cuzco, o como se presenta en esta investigación para la costa norte del Perú.

De todas las novedosas investigaciones que se están llevando a cabo actualmente, no solo en el Perú, sino en Centroamérica y Sudamérica, se empieza a visualizar a las Cacicas coloniales, no ya como casos aislados sino con la importante presencia que tuvieron en sus territorios, pues como se puede observar en las investigaciones más recientes y los documentos de archivo, existieron Cacicas en toda la geografía centro-sur americana. Y en el caso del Perú las jefaturas étnicas femeninas estuvieron presentes en casi todo el territorio desde antes de la Conquista hasta su desintegración en el siglo XIX (Anexo IX). Lo que está comenzando un nuevo proceso de reinterpretación histórica sobre las relaciones de género y poder en el territorio andino.

3.3.2. La transmisión del cacicazgo femenino

Uno de los temas más recurrentes en la historiografía andina sobre los curacazgos fue el acceso al cargo. En la mayoría de los casos se hace referencia al mundo incaico una vez más cayendo en el error de generalizar este modelo de sucesión y aplicarlo a todo el territorio andino, cuando ha quedado demostrado que al menos en la costa norte, el desarrollo curacal fue más autónomo y por tanto, no reprodujo el modelo cuzqueño. La documentación manejada hasta el momento, nos permiten reiterar lo dicho anteriormente⁴⁰⁷ e interpretar el acceso al cargo mediante dos opciones que debían ser aprobadas por la comunidad indígena: la herencia o sucesión en el cargo por vía paterna o materna como se puede observar en los litigios, y la capacitación del buen desarrollo del cargo por parte de la Cacica o del Cacique. Tanto en la costa norte como en el Incanato, la “capacidad” fue el elemento decisivo para gobernar bajo la legitimación de los indios e indias a su cargo⁴⁰⁸.

“Don Francisco de Toledo deseando entender el orden que los Incas tenían en proveer los cacicazgos de sus súbditos y si en ellos había sucesión, averiguó

⁴⁰⁴Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, 42, 2015.

⁴⁰⁵Hurtado Ames, Carlos H., “Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)”, Ponencia presentada al VII Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima, agosto 2007.

⁴⁰⁶Garrett, David, “In Spite of HerSex: The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes”, *The Americas*, Vol. 64, N°4, 2008, págs. 547-571.

⁴⁰⁷Véase el apartado 2.3.1.1. El derecho de sucesión femenino.

⁴⁰⁸Archivo General de indias, Audiencia de Lima, Legajo 32. Citado en Díaz Rementería, Carlos “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., págs. 215-216.

que no la había sino que los dichos Incas los daban a los que tenían por más beneméritos [...] aunque anteponían a los hijos o deudos de los últimos poseedores, siendo tales, y si esto se guardase y no se entendiese que era sucesión forzosa la de los dichos cacicazgos sería una de las cosas más importantes para la religión y cristiandad de los indios de cuantas se puede proveer, pues se sabe la sujeción y respeto que los indios tienen a sus Caciques y cuanto les imitan y siguen”.

Esta carta del virrey Conde del Villar a Felipe II con fecha del 25 de abril de 1588 describe las informaciones dadas por el virrey Don Francisco de Toledo en cuanto a la sucesión del cacicazgo. Esta descripción fue añadida en la petición de informes del Rey al año siguiente, lo más importante es que se citan las dos vías de acceso al cacicazgo tanto femenino como masculino que posteriormente veremos en los documentos: por herencia, vía consanguínea o por prerrogativa regia al tener la capacidad suficiente para desarrollar el cargo con óptima eficiencia, lo que Carlos Díaz Rementería denomina “sistema mixto de sucesión”. Además, refleja la relación de reciprocidad y respeto que existía entre los Caciques y sus parcialidades que poco a poco se fue perdiendo con los abusos de poder o el cuestionable acceso al cargo.

Desde finales del siglo XVI se empezó a hacer peticiones de informes sobre sucesiones para conocer el procedimiento por el cual se heredaban los cargos Curacales. Carlos Díaz Rementería en su estudio sobre el cacicazgo recoge varios documentos⁴⁰⁹ entre los que destacamos la primera Real Cédula de 1538 que ordenaba informar al Rey sobre las costumbres existentes a cerca de la herencia curacal en el Perú, y posteriormente otra Real Cédula de 12 de febrero de 1589, en la que el Rey solicitaba que:

“Quiero ser informado de lo que en este negocio tan importante convendría proveer, os mando que habiéndolo mirado y considerado muy atentamente, y platicado con personas de mucha inteligencia, cristiandad y celo me enviéis vuestro parecer sobre ello, o los motivos de derecho, fundamento para que visto se provea lo que pareciere que conviene...”.

⁴⁰⁹Díaz Rementería, Carlos J., “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., págs. 215-239.

En otra Real Cédula de 5 de septiembre de 1598, el Rey solicitaba de nuevo a Don Luis Velasco, virrey del Perú, que le informara de las costumbres en la herencia del cacicazgo peruano:

“Porque deseo saber la costumbre que se tienen entre los indios de las provincias de vuestro gobierno en la sucesión de los cacicazgos y si hay una misma costumbre en todas partes y si para mejor gobierno de los indios, bien espiritual y temporal suyo, convendría darse otra orden en la dicha sucesión y cuál sería la mejor y de mayor satisfacción”.

Por tanto, a finales del siglo XVI aún no se había establecido un patrón de herencia cacical concreto debido a que se quiso seguir manteniendo la sucesión como era *costumbre* en la época antigua, pero se desconoce cuál fue ese procedimiento, por lo que el vacío en la legislación queda evidenciado. No obstante, aunque se respetara la costumbre prehispánica, la ideología patriarcal empezaba a mostrar sus primeros síntomas, y otro Cronista del siglo XVII, Juan de Solórzano Pereira hizo hincapié en la preferencia masculina del virrey Toledo, para la elección del cacicazgo, no sin reconocer que, en los llanos, era costumbre que las mujeres también lo heredasen:

“Lo mandan las cédulas antiguas [...] sino otras nuevas, dada en Buitrago a veinte i nueve de mayo de 1603, que después se mandó cumplir por otra de San Lorenzo diez i nueve de julio de 1614 prohibiendo, y mandando apretadamente a los virreyes del Perú, que no muden, o elijan Caciques a su voluntad, sino guardándoles la forma, y costumbre [...] I mientras esto de los cacicazgos, no mudare forma, habremos de regular la sucesión de ellos, por la de los mayorazgos de España, en cuanto no lo contradijesen en sus Ordenanzas”.

"Y así vi algunas veces poner en duda si las hembras de mejor grado y línea excluirán a los varones que son más remotos ; y mirado lo regular de los mayorazgos, llano es que los excluyen según la resolución de Molina y de otros infinitos que tratan de esta materia ; pero en las Ordenanzas de Don Francisco, veo que siempre llama varones y que parece que los quiere preferir y prefiere, por no tener por aptas a las mujeres para estos cargos, de que por razón del sexo, y de otros aspectos de honestidad y conveniencia las suele excluir el derecho".

“I así, en las provincias del Perú, las excluyen los varones mas remotos, solo por esta causa, y en esta conformidad lo vi juzgar muchas veces en la Real Audiencia de Lima; pero en otras, especialmente en las que llaman de los Llanos, se suelen admitir hembras, y mas cuando se hallan casadas con varones, por quien se puedan congruamente ejercer tales cargos”.

“La cual costumbre se debe observar, donde se probare, y estuviere acompañada de actos, que basten a introducirla, porque no la hallamos falta de ejemplares de cargos, oficios, y dignidades de mucho mayor porte, en que suceden hembras, aunque tenga admixta jurisdicción, pues vemos, que son capaces de heredar Reinos, Estados, y Señoríos, feudos y mayorazgos, donde no hubiere ley o clausula particular, que disponga otra cosa”⁴¹⁰.

Estamos ante las primeras evidencias de la transformación ideológica y sociopolítica que comenzó a apartar a las mujeres de los cargos políticos, dando paso a los varones para el desarrollo del poder. Además, dejando constancia que según la tradición, las mujeres si heredaban los cargos.

No obstante, aunque el modelo de herencia cacical no quedó recogido en un documento concreto, gracias a toda la documentación sobre litigios, testamentos y probanzas, Jorge Zevallos Quiñones esquematiza en cinco pasos el procedimiento para la selección del Cacique en la costa norte del Perú durante el Virreinato⁴¹¹:

1. Acta del fallecimiento del jerarca.
2. Interinato de la Segunda persona y si hay sucesor de menor edad, un tutor toma el mando.
3. Reconocimiento provisional del heredero por el corregidor⁴¹², entre tanto ocurre el definitivo por el Virrey.
4. A la edad canónica (25 años) proclamación del Cacique legítimo.
5. Ceremonia pública y solemne de toma de posesión del mando.

⁴¹⁰Solórzano Pereira, Juan de, (1648), *Política Indiana*, Libro II, Cap. XXVII, fs. 225-226. [Facsímil digitalizado en: <https://bit.ly/2O89A0S>].

⁴¹¹Zevallos Quiñones, J. *Los cacicazgos de Lambayeque...*, pág. 7.

⁴¹²El corregidor era la permanente representación del poder real en la ciudad y que como tal intervenía en el gobierno de la misma. Salles, Cristina Estela y Noejovich, Héctor Omar, *La “Visita General” y el proyecto de gobernabilidad del virrey Toledo: Yndice del repartimiento de tazas de las provincias contenidas en este libro hechas en tiempo del Exmo señor Don Francisco de Toledo virrey que fe de estos Reynos*, Edición y Estudio preliminar por Estela Cristina Salles y Héctor Omar Noejovich, Universidad San Martín de Porres, Lima, 2008, pág. 14.

En el caso de la ausencia del heredero legítimo y la aparición de postulantes, Zevallos señala el siguiente procedimiento⁴¹³:

1. Solicita el postor a la Real Audiencia de Lima (por sí o por el apoderado) la Provisión de Diligencias de cacicazgo. Se establece un gobierno interno.
2. En plazo rutinario, exhibición de pruebas documentales.
3. Pruebas testimoniales: informaciones de testigos, y otra de oficio, tomada notarialmente en secreto.
4. Remisión a la Audiencia de las informaciones, acompañadas de una Carta con la opinión del corregidor sobre los pretendientes.
5. Sentencia Audiencial.
6. Título extendido por el Virrey.
7. Ceremonia de pública proclamación⁴¹⁴.
8. Toma del mando.

Pero ¿este orden, sería completamente igual para las Cacicas?, aún nos falta información para afirmarlo, pero todo apunta que sí. Observamos en las fuentes del siglo XVII que en algunos casos la autoridad cacical se transmitió por vía materna a las hijas (Anexo IX). Por ejemplo, en el valle de Jauja, que, aunque se trata de otro espacio diferente al estar situado en la sierra y no en la costa, es importante porque permite la comparación con los hechos que ocurrieron en la costa norte. La herencia del cargo curacal femenino está documentado a lo largo de casi cuatro generaciones. Se trata de tres mujeres Cacicas Gobernadoras y una serie de nobles indias que se hicieron con el control de las redes de poder

⁴¹³Ibid.

⁴¹⁴Rosario Coronel Feijóo, describe de la siguiente manera estos dos últimos pasos para la toma de poder Cacical femenina en la región norteña en relación al documento del Archivo Nacional de Ecuador, Serie Cacicazgos, Caja 15, Expediente 8: *Los días domingos en que “asisten todos los Caciques e indios del pueblo a oír misa”, se convocaban a autoridades españolas y curas, junto a Caciques de distintos pueblos, a testigos de ambos lados, pero especialmente debían presentarse los indios ordinarios de las parcialidades, entonces “se hacía echar pregón para ver si conocen a la mujer como Cacica Principal”, estos, los indios, la aceptaban o rechazaban de acuerdo a la línea de descendencia, al trato y servicio que les habían entregado, a las reciprocidades que la tradición exigía y a su papel en el cobro de tributos. Si se reunían estos requisitos los indios ordinarios en señal de obediencia y en “signo de vasallaje, a la usanza inga, reconocían y besaban la mano de dicha Cacica”.* En Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder” ..., pág. 27.

de Jauja⁴¹⁵. En primer lugar, un pleito localizado en el Archivo General de Indias y trabajado por Carlos Díaz Rementería⁴¹⁶ describe como hacia mediados del siglo XVII, había heredado Doña Lorenza Limaylla el repartimiento de Luringuanca de su padre, el Cacique Principal Don Lorenzo Limaylla. Pero que murió pronto siendo el sobrino del Cacique quien al final ocupa el cacicazgo. Al mismo tiempo gobernaba en los repartimientos de Hanan Huanca y Hatun Xauxa hacia 1690, la Cacica Doña Teresa de Apoalaya. Posteriormente los tres repartimientos quedarían bajo una misma Cacica, Doña Gabriela Limaylla (Cacica de Lurin Huanca hacia 1750 y tras la muerte de su esposo recibe los cacicazgos de Hanan Huanca y Hatun Xauxa) a quien sucede su hija Josepha Astocuri Limaylla, (hacia 1790 Cacica de los tres repartimientos heredados de su madre) y a esta su hija Doña Manuela Dávila Astocuri⁴¹⁷. Este caso demuestra que se reconocía la plena capacidad de la mujer para suceder en la dignidad cacical.

Por tanto aunque existieron cronistas como Guaman Poma de Ayala, quien expuso en su obra que las mujeres solo podían suceder en el cargo por falta de varón legítimo, ilegítimo o bastardo⁴¹⁸, la documentación de archivo junto con la legislación vigente de la época, nos permiten demostrar como la mujer pudo gozar de la dignidad cacical mediante la sucesión en el cacicazgo tanto por vía materna como por vía paterna durante los siglos XVI, XVII y XVIII al primar en importancia que se respetase el *mayorazgo*⁴¹⁹ y la *primogenitura*⁴²⁰ antes que el

⁴¹⁵Hurtado Ames, Carlos H., “Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)”, Ponencia presentada al VII Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima, agosto 2007.

⁴¹⁶Archivo General de Indias, Pleitos Audiencia de Lima, Escribanía, Legajo 514C, año 1663: *Jerónimo Lorenzo de Limaylla, natural de la provincia de Jauja, con Bernardino de Limaylla sobre posesión del cacicazgo de Luringuanca, en dicha provincia. Fenecido en 1671*. Y en Díaz Rementería, Carlos, “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 166.

⁴¹⁷Aparece como “Cacica Principal” y no como “Cacica Gobernadora” en una época en la que la institución Cacical comenzó a desestructurarse.

⁴¹⁸Guaman Poma de Ayala, Felipe, (1615-1616), *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Ed. Crítica de Rolena Adorno y John Murra, Vol. II, siglo XIX, Madrid, 1980, pág.420-421. Citado en Hurtado Ames, Carlos H., “Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)” ..., pág. 155.

⁴¹⁹El mayorazgo fue una institución medieval que permitió el mantenimiento de todos los bienes dentro de una familia, siendo por lo general, heredados en su conjunto por el primogénito, es decir el hijo mayor. Esta institución se reguló en las Leyes de Toro de 1505 realizadas por los Reyes Católicos. De las 83 leyes expuestas en el compendio legislativo, fueron las leyes 41 y 45 las que regularon la herencia mediante el mayorazgo: La **ley 41** de Toro disponía: *Mandamos que en el mayorazgo se pueda probar la escritura de la institucion del que con la escriptura de la licencia del Rey que la dió, seyendo tales las dichas escripturas que haga fẽ: ó por testigos que depongan en la forma que el derecho quiere del temor de las dichas escripturas; y asi mismo por costumbre inmemorial provada con las qualidades, que concluyan los pasados aver tenido y poseydo aquellos bienes por mayorazgo: es á saber que los hijos mayores legitimos y sus descendientes succedian en los dichos bienes por via*

género del heredero o heredera, junto con las ordenanzas y leyes que reconocieron el derecho a la sucesión en el cacicazgo mediante la costumbre indígena de cada región, donde las mujeres tuvieron una presencia notable. Esta es la razón por la cual consideramos que se permitió que las Cacicas pudieran seguir heredando títulos y privilegios a lo largo de los siglos, aunque cada vez fue menor su ejercicio directo sobre la jefatura, siendo su esposo el responsable de este⁴²¹.

Otra de las dificultades que hemos encontrado en el desarrollo de esta investigación reside en que la legislación castellana no especificó a la mujer en la sucesión del cacicazgo, por ello el primer problema surgió en las Ordenanzas del doctor Cuenca y posteriormente con las del virrey Toledo, porque ambos hicieron alusión únicamente al cargo masculino, dejando un vacío legislativo para el caso de las “mujeres Caciques”. Fue a partir de Felipe II cuando se definió el estatus cacical y su derecho al cargo mediante herencia:

“Algunos naturales de las Indias eran en tiempo de su infidelidad Caciques y Señores de Pueblos, y porque después de su conversión a nuestra Santa fe católica, es justo que conserven sus derechos, y el haver venido a nuestra obediencia no los haga de peor condición. Mandamos nuestras Reales Audiencias,

mayorazgo, caso que el tenedor dexase otro hijo, ó hijos legitimos sin darles los que succedian en el dicho mayorazgo alguna cosa, ó equivalencia por succeder en él: y que los testigos sean de buena fama: y digan que asi lo vieron ello pasar por tiempo de cuarenta años: y asi lo oyeron decir á sus mayores, y ancianos que ellos siempre asi lo vieron y oyeron: y que nunca vieron ni oyeron decir lo contrario: y que dello es publica voz y fama, y comun opinion entre los vecinos y moradores de la tierra. Y la ley 45: Mandamos que las cosas que son de mayorazgo, agora sean villa, ó fortalezas, ó de otra qualquier calidad que sean, muerto el tenedor del mayorazgo, luego sin otro acto de reprehensión de posesion se traspase la posesion civil, y natural en el siguiente en grado que segun la disposicion del mayorazgo debiere succeder en él, aunque haya otro tomado la posesion de ellas en vida del tenedor del mayorazgo, ó el muerto, ó el dicho tenedor le haya dado posesion dellas. Leyes de Toro, (1505), transcripción de María Soledad Arribas González, según el original que se conserva en el Archivo Real Chancillería de Valladolid. Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1978, pág. 47-58. [Publicación online: http://faculty.georgetown.edu/sallesrv/courses/SPAN-459/span459/pdfs/leyes_toro/leyes_96.pdf].

⁴²⁰La primogenitura designaba al mayor de los hijos de una familia para recibir el total de la herencia al fallecer el padre. Este principio fue utilizado por las Cacicas a lo largo del Virreinato para reclamar su derecho a la sucesión curacal.

⁴²¹Consideramos que esta fue una de las grandes diferencias tanto culturales como legislativas que se produjeron entre la Península y América. Aunque se pretendió implantar el modelo castellano en el Nuevo Mundo, las costumbres andinas no pudieron ser borradas por completo, y más aún al respetar la institución curacal como intermediaria entre los indios e indias del común y la Corona. Esta situación fue muy beneficiosa para las Cacicas en parte, porque les permitió durante los siglos venideros seguir heredando el cargo institucionalizado de “Cacica” recibido de sus antepasados, a diferencia de lo que ocurría en España, donde las mujeres no pudieron gozar de este privilegio salvo en casos excepcionales de viudez o minoría de edad del hijo heredero, que las posicionaba en primer lugar para ocuparse de los cargos, negocios y bienes familiares.

que si estos Caciques, ó Principales descendientes de los primeros, pretendieren suceder en aquel género de Señorío o cacicazgo, y sobretodo pidieren justicia, se la hagan, llamadas y oídas las partes á quien tocara, con toda brevedad”⁴²².

Posteriormente, durante el reinado de Felipe III, se dieron dos disposiciones en cuanto a la sucesión del cacicazgo respetando la *costumbre* de cada lugar, permitiendo la sucesión por vía femenina si así era costumbre en el territorio. La primera correspondió con la Real Cédula de 19 de julio de 1614, que decía así:

“El Rey por cuanto ha sido informado que desde que se descubrieron las provincias del Perú ha estado en posesión y costumbre entre los indios Caciques de que los hijos suceden a los padres en los cacicazgos y mi voluntad es que la dicha costumbre se conserve y guarde”⁴²³.

La importancia de este documento reside en dos cuestiones, en primer lugar porque se dio preferencia a la herencia entre padre-hijo por lo que el cacicazgo quedó reformulado en un mayorazgo y por otro lado se aceptó la tradición indígena dentro de la sociedad colonial, donde las Cacicas estuvieron presentes y más aún con la segunda disposición, la Real Pragmática de 15 de abril de 1615, donde se reconocieron los derechos de sucesión en la titularidad de los mayorazgos a los descendientes por línea femenina:

“Las hembras de mejor línea y grado sucedan en los mayorazgos con preferencia a los varones más remotos”⁴²⁴.

Otra provisión Real y Superior de Gobierno del 24 de noviembre de 1692 leída en el pueblo de Sechura, para averiguar sobre la entrega del título curacal, ya hacía referencia a las mujeres en cuanto a la herencia cacical:

“Que se hiciere las preguntas de las partes y repreguntas que viere que combinen y de la edad avilidad y suficiencia de los pretendientes al dicho cacicazgo y de otros principales o de los incorporados en el o señalados por la tasa con

⁴²²Ley promulgada por Felipe II en Valladolid el 26 de febrero de 1557, recogida en la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*, mandada imprimir y publicar por Carlos II, Tomo II, Ley I, Título VII, libro 6, Madrid, 1681, pág. 219. [Facsímil digitalizado en:

<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/14/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>].

⁴²³Archivo General de Indias, Indiferente General, Legajo, 512. Citado en Díaz Rementería, Carlos J., “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 218. Posteriormente recogida en la *Recopilación de Las Leyes de los Reinos de las Indias*, mandada imprimir y publicar por Carlos II, Tomo II, Ley III, Título VII, libro 6, Madrid, 1681, pág. 219.

⁴²⁴Luque García, Antonio, *Grandezas de España y títulos nobiliarios. Manual de procedimientos administrativos: Tramitación, legislación y jurisprudencia*, Ministerio de Justicia, Madrid, 2005, pág. 140.

testimonio de quien quedó nombrado en ella y porque orden an subcedido después acá y si ese distrito subceden embra en los cacicazgos por falta de varón”⁴²⁵.

De esta manera consecutiva se legalizó el acceso al cargo por vía femenina, estrategia que las Cacicas supieron aprovechar para obtener el título y la riqueza heredada, hasta que las costumbres castellanas patriarcales se impusieron en el siglo XVII y apenas se conservaron líneas de descendencia femeninas en las jefaturas, salvo casos excepcionales como los que se dieron en Jauja o Quito.

Estos Caciques y Cacicas que heredaron la jefatura por medio de líneas de descendencia, se conocían como *Señoras y Señores naturales*, a los que las leyes protegieron y abalaron su concesión en el cargo, como acabamos de ver. Pero a medida que la sociedad del Virreinato se fue transformando con nuevos grupos sociales como los mestizos o criollos, también apareció otro tipo de Caciques o Cacicas conocidos como “intrusos”, “advenedizos” o “infiltrados” de orígenes mestizos o criollos y elegidos de manera ilegítima en cuanto a la tradición indígena. Estos Caciques aumentaron su presencia en el siglo XVIII a causa de las rebeliones indígenas, cuando los puestos de los Caciques que apoyaron la revolución se vieron vacíos ante la expulsión de estos y repuestos por la Corona con los “Caciques intrusos”⁴²⁶.

3.3.3. Privilegios y beneficios de ser Cacique y Cacica en la época Colonial

El principal índice de poder, prestigio social y riqueza de los Caciques y las Cacicas fue el número de seguidores o mano de obra con la que contaron bajo su mandato, no fue el oro o la plata, la principal riqueza sino la fuerza humana de la que disponía el cacicazgo⁴²⁷. Por lo tanto, cuantos más indios e indias tuvieron a su cargo, mayor fue su poderío. Sin embargo, para los colonizadores, la tierra y los metales preciosos fueron los bienes más codiciados.

⁴²⁵ Archivo Histórico Nacional de Lima, Derecho indígena y Encomiendas, Legajo 23, Cuaderno 636, año 1692. *Autos que siguió Don Martín Marcos Pancatil Cacique Principal del pueblo de San Martín de Sechura, términos y jurisdicción de la ciudad de San Miguel de Piura, contra Don Damián de Nonura, Indio Principal del dicho pueblo, sobre mejor derecho a la sucesión del cacicazgo de La Punta de la Aguja, Nonura y Pisura, cuyos ayllus estaban reducidos en el dicho pueblo de San Martín de Sechura, y en él gozaban de gobierno autónomo.* En Rostworowski, María, *Curacas y sucesiones...*, pág. 39.

⁴²⁶ O’Phelan Godoy, Scarlett, *Kurakas sin sucesiones. Del Cacique al alcalde de indios Perú y Bolivia 1750-1835...*, pág. 35.

⁴²⁷ Ramírez, Susan, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI...*, pág. 22.

En muchos casos se ha interpretado que la Corona quiso justificar la Conquista en el Nuevo Mundo mediante la evangelización de las almas impías, y por ello, intentó llevar a cabo una dominación pacífica respetando las instituciones cacicales. Pero la realidad es que para poder obtener toda la riqueza que el nuevo territorio ofrecía, fue necesaria una supra organización de mano de obra obediente que permitiera la explotación de las tierras, el ganado y las minas, además de la consecución de una subordinación al poder central nada fácil en medio de unos años de caos y conflictos bélicos; lo que ha llevado a interpretar que las guerras civiles permitieron el mantenimiento del derecho andino⁴²⁸. Por ello la forma más eficaz para movilizar a la población indígena fue mantener los patrones anteriores a su llegada, donde la institución cacical funcionó como intermediaria entre la Monarquía y los indígenas⁴²⁹. Esta fue la mejor opción para llevar a cabo la explotación de todo el territorio. Se consideró a esta nueva clase social cacical, *nobles hidalgos de castilla*⁴³⁰ pasando a formar parte del estatus nobiliario castellano, lo que les permitió utilizar el “Don y Doña”, tener acceso a la educación española, a la religión católica, estar exentos de acudir a la mita y del pago de tributos.

No es de extrañar que por ello algunos indios e indias estuvieron deseosos de acceder al cargo y aprovechar todo el revuelo y el desconocimiento castellano para hacerse con los títulos cacicales, pese a la no aceptación de los indios e indias a su cargo, como se recogió en la mayoría de los documentos de litigios y probanzas, donde tanto el usurpador o usurpadora como el Cacique o la Cacica legítima, pretendieron demostrar sus derechos de sucesión en el cacicazgo. Este proceso de legitimación ya se va evidenciando en el transcurso del siglo XVII.

Los Caciques y las Cacicas, por tanto, gozaron de un trato especial y favorable por parte de las autoridades castellanas⁴³¹, que además se hizo notorio en cuanto al impedimento para

⁴²⁸Rostworowski María, *Costa Peruana prehispánica...*, pág. 195.

⁴²⁹Entendiendo esto desde el imaginario europeo de una sociedad visualizada bajo un principio de verticalidad social o estamental fraguada en el Medievo.

⁴³⁰Real Cédula de 22 de mayo de 1697, en Díaz Rementería, Carlos J., “*El cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 97, y en Zevallos Quiñones, J., *Los cacicazgos de Lambayeque*. Trujillo..., pág. 2.

⁴³¹Al menos en teoría, porque como dijimos anteriormente, son numerosos los documentos de mujeres Cacicas que presentaron denuncias por vejaciones y golpes, sin que se respetase su posición social.

ser prendido por una autoridad inferior a la Audiencia, gozar de la exención en el cultivo de maíz, del pago de tributos o de la prestación de servicios⁴³².

Visualmente, los Caciques pronto aceptaron la aculturación castellana y su nuevo estatus social les permitió castellanizarse y utilizar las vestimentas y atributos de la élite española, que, ante la diferenciación racial de esta, pronto surgieron las disposiciones que también regularon el uso de elementos castellanos para los indígenas, aunque fueran Caciques. Por ejemplo, cualquier Cacique pudo tener caballos, pero no más de dos y siempre previa licencia, o no pudieron usar andas y hamacas excepto si se permitía el uso de hamaqueros por licencia del Rey o por alguna enfermedad que impidiese la movilidad del Cacique o la Cacica. El empleo de armas también estuvo permitido, pero siempre bajo la licencia virreinal o de alguna institución castellana. El escudo de armas fue otro privilegio dado por la Corona en reconocimiento a las familias indígenas cacicales, como gratitud por sus servicios al Rey.

Además, los Caciques y Cacicas percibían una renta por el servicio prestado a la Corona, sirva como ejemplo el caso de la Cacica de Lambayeque Doña Mariana Farrochumbi, que cobraba 114 pesos y 3 reales al semestre, por su condición de Cacica en el año 1663⁴³³.

3.3.3.1. La vestimenta femenina indígena

Las prendas de vestir llevaban una connotación de poder asociado a ellas y gracias a los testamentos, que hoy en día son parte del discurso social y el reflejo de la cotidianidad de la época Colonial, podemos conocer que los tejidos y principalmente los vestidos fueron sin duda una parte valiosísima de la herencia que dejaron las difuntas. Se puede observar como en la mayoría de los casos las prendas textiles se heredaron de padres a hijos o de madres a hijas⁴³⁴.

En el caso de los Caciques, la moda castellana caló más rápidamente en su estilo de vestir y por ello quedó regulado que solo los Caciques y los hijos de estos pudieron vestirse con ropas castellanas, por ejemplo, para el sombrero, el virrey Toledo dijo lo siguiente:

⁴³²Díaz Rementería, Carlos J., “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ... pág. 102.

⁴³³Archivo Castillo-Muro Sime de Lambayeque, escritura de pago, Lambayeque 2 VIII. Zevallos Quiñones, J., *Los cacicazgos de Lambayeque...*, pág. 71.

⁴³⁴Dueñas Martínez, Alcira, “Mujeres Coloniales al filo de su muerte: Economía y cultura en los testamentos de mujeres de Pasto a fines del siglo XVIII”, *TENDENCIAS*, Universidad de Nariño, Vol. I, N°2, 2000, págs. 145-163. [Publicación online: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5029707.pdf>]. *TENDENCIAS*, Vol. I, N°2, 2000.

“...sombreros de castilla mande que no los pudiese traer sino fuese Cacique o hijo de Cacique y que los demás trujesen sombreros de lana hechos por sus manos”⁴³⁵.

La vestimenta española empezó a usarse con normalidad por parte de los Caciques a medida que avanzaba la Conquista, para 1622 el Cacique de Colán, hizo alarde en su testamento⁴³⁶ de gran cantidad de vestidos castellanos, por ejemplo:

“...Yten otro vestido calson y juven de rraso azul y guarnescido e capote de perpetuan azul con botones de filigrana nuevo [...] Yten un gavan de mercelan guarnescido con sus pesantes de seda nuevo [...] más un juven de rraso azul de castilla [...] Yten un vestido manta e camisa de seda labrado...”⁴³⁷.

Sin embargo, en el caso de las Cacicas y las mujeres de élite, la vestimenta indígena se mantuvo hasta al menos finales del siglo XVIII como símbolo de continuidad y prestigio, dotando al sujeto femenino subalterno como eje de autoridad⁴³⁸. Lo que podríamos considerar

⁴³⁵“Cartas del Virrey Don Francisco de Toledo”, en *Gobernantes del Perú, cartas y papeles siglo XVI*, Levillier, Roberto, (Dir.), Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Tomo V, Madrid, 1924, pág. 50

⁴³⁶Los testamentos coloniales a pesar de ser documentos notariales donde los formalismos castellanos se hacen evidentes, son los mejores documentos para conocer de cerca cuales fueron los verdaderos deseos y voluntades de los indígenas y conocer la posición social que ocuparon y la riqueza acumulada que poseyeron en el momento de su fallecimiento. En palabras de Frank Salomon, “resume todo el resultado material y social de toda una vida. Las voluntades dan una voz vívida a las personas que la historia de otra manera dejaría muda”, en Salomon, Frank, “Indian Women of Early Colonial Quito as Seen Through Their Testaments”, *The Americas*, Vol. 44, N° 3, 1988, pág. 328. No se han encontrado muchos testamentos de mujeres de élite indígenas (Véase Nowack, Kerstin, “Como cristiano que soy”: Testamentos de la elite indígena en el Perú del siglo XVI”, *INDIANA*, N°23, 2006, págs. 51-77), pero sin embargo los más importantes estudiados hasta el momento correspondieron a mujeres Cacicas de la costa norte, analizados por investigadores como los ya nombrados Frank Salomon, Cristóbal Landázuri, Chantal Caillavet y Rosario Coronel Feijóo para Ecuador. También existe otro trabajo más reciente de Patrycja Prządka Giersz “Supervivencia de las tradiciones prehispánicas en la sociedad Colonial del Perú: Testamentos de mujeres indígenas en la élite y clase media de los siglos XVI y XVII”, *Temas Americanistas*, N°24, 2015, págs.124-138. Esta investigación es muy reveladora para el tema que tratamos a continuación al vincular la información testamental de las vestimentas tradicionales pertenecientes a tres mujeres indígenas que aún conservaron y describieron en sus testamentos como tesoros de la supervivencia de sus tradiciones prehispánicas en época Colonial.

⁴³⁷Testamento de Don Luis de Colán, en Rostworowski, María, *Costa Peruana prehispánica...*, pág. 203.

⁴³⁸Dueñas Martínez, Alcira, “Mujeres Coloniales al filo de su muerte: Economía y cultura en los testamentos de mujeres de Pasto a fines del siglo XVIII”. *TENDENCIAS*, Vol. I, N°2, 2000.

como la resistencia femenina a la tradición familiar y representación de su posición social elevada⁴³⁹. Una Crónica anónima cita lo siguiente:

“Los indios han perdido su lengua y su traje, excepto las mujeres que, las más, usan el Anaco, especie de túnica, y que conservan desde la más remota antigüedad”⁴⁴⁰.

Este conservadurismo en el vestir que se mantuvo entre las mujeres indígenas de las altas esferas de poder, pero adaptando los modelos a los tejidos europeos importados que sustituyeron a la lana y el algodón prehispánico. Lo hemos podido documentar gracias a las representaciones femenales de los cronistas Fray Martín de Murúa y Felipe Guaman Poma de Ayala para el mundo incaico, Fray Diego de Ocaña en el siglo XVI y XVII junto con el obispo Baltasar Martínez Compañón para la costa norte, y las pinturas de la escuela cusqueña del siglo XVIII para Lima y Cuzco.

Las primeras representaciones femenales de mujeres poderosas correspondieron a las Coyas, las reinas del Imperio incaico que recogieron y pintaron los cronistas Guaman Poma (Figura 44) y Fray Martín de Murúa (Figura 45), a principios del siglo XVII.

En ambos documentos se pueden identificar las piezas típicas que cubrieron el cuerpo de las reinas, como fueron:

- La mantilla o *Iella*, sobre los hombros y cayendo sobre el pecho donde el prendedor o alfiler llamado *Tupu* lo sujetaba.
- La túnica o *Acsu*, que cubría el cuerpo y sobre la cual se colocaba a modo de faja o cinturón el *Tocapu*, por regla general con una viva decoración geométrica.
- En los pies las sandalias u *Ojotas/Usuta*
- Y en la cabeza, la *Ñañaca*⁴⁴¹.

⁴³⁹Véase el testamento de María de Amores en Salomon Frank, “Indian Women of Early Colonial Quito as Seen Through Their Testaments”, *The Americas*, Vol. 44, N°3, 1988. Y Dueñas Martínez, Alcira, “Mujeres Coloniales al filo de su muerte: Economía y cultura en los testamentos de mujeres de Pasto a fines del siglo XVIII”. *TENDENCIAS*, Vol. I, N°2, 2000.

⁴⁴⁰Anónimo (¿Lecuanda, José Ignacio del?), (1792-1794), “Textos de José Ignacio Lecuanda en el ‘Mercurio Peruano’ por volúmenes. [en facsímil: “Descripciones corográficas y geográficas de la provincia de Chachapoyas y de los partidos de Trujillo (y ciudad), Piura, Saña o Lambayeque y Cajamarca”. *Mercurio Peruano de Historia, Literatura y Noticias Públicas que da a luz la Sociedad Académica de Amantes de Lima*]. El Trujillo del Perú, Apéndice III, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, Vol. III, Fol. 49, 1994. Citado en Cabello Carro, Paz, “Pervivencias funerarias Prehispánicas en época Colonial en Trujillo de Perú. Nuevas interpretaciones de los dibujos Arqueológicos de Martínez Compañón”, *Anales del Museo de América*, N°11, 2003, pág. 28.

⁴⁴¹Fray Martín de Murúa no pintó este detalle en las Coyas.



Figura 44: Séptima Coya. Fuente: Dibujo de Guaman Poma de Ayala, Felipe, (1615-1616), *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Biblioteca Real de Dinamarca, Facsímil digitalizado, folio 132, en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/137/es/text/?open=idp195200>



Figura 45: Coyas. Fuente: Dibujo de Fray Martín de Murúa, (1611) En Choque Porras, Alba, “El retrato de Beatriz Coya y la instauración de un modelo iconográfico en el Virreinato del Perú”, en *Revista de Historia del Arte Peruano*, Lima, Año 1, N°1, 2014, pág. 48.

La primera representación de una mujer de los llanos con la vestimenta típicamente indígena, se conservó gracias a la obra de Fray Diego de Ocaña como ya expusimos en el capítulo 2, como ejemplo del vestido típico que pudo haber portado la *Capullana* (Figura 41).

Posteriormente el obispo Baltasar Martínez Compañón, en sus acuarelas sobre Historia Natural y Arqueología, dibujó el enterramiento de una pareja de élite indígena donde la mujer mantuvo su tocado tradicional a modo de turbante, junto con la túnica larga o *acsu* blanco con flecos en los bordes y por encima, una especie de *Iella* cerrada en el pecho y abierto a los lados a modo de *Unku* decorado con tres animales que parecen felinos. Además, apareció adornada con un collar de lo que podrían ser chaquiras de spondylus (Figura 46):



Figura 46: Enterramiento de una mujer de élite en la costa norte del Perú, (siglo XVIII). Fuente: Dibujo del obispo Martínez Compañón, en Cabello Carro, Paz, “Pervivencias funerarias Prehispánicas en época Colonial en Trujillo de Perú. Nuevas interpretaciones de los dibujos Arqueológicos de Martínez Compañón”, *Anales del Museo de América*, N°11, 2003, pág. 25.

Por último, las pinturas de la Escuela Cuzqueña del siglo XVIII, nos dejaron grandes retratos de las mujeres de la nobleza, destacamos a Doña Beatriz Clara Coya el día de su boda con Martín García de Loyola (Figura 47).

Tanto la protagonista de la pintura como sus familiares en la parte superior izquierda del cuadro, visten los trajes típicos incaicos. En la parte superior izquierda al lado de los Incas, destaca una mujer con el atuendo de la Coya con el pájaro que le acompaña posado en su mano como ya veíamos en el dibujo de Guaman Poma y como además se pueden ver en multitud de representaciones de las Coyas, sobre todo las identificadas con la Coya Mama Ocllo.



Figura 47: El matrimonio de Martín de Loyola y de Doña Beatriz Clara Coya ñusta, y de Don Juan Borja con Lorenza ñusta, 21 de octubre de 1572. Escuela Cusqueña, 1718. Fuente: Museo Pedro de Osma. <http://museopedrodeosma.org/temas/>

Además, existe otra pintura, que representa a una mujer indígena noble (Figura 48), quien según la interpretación que Rocío Quispe⁴⁴² hace del escudo que le acompaña, esta mujer ha sido erróneamente identificada como la madre del Inca Garcilaso de la Vega, Isabel Chimpu Ocello o Isabel Suárez Yupanqui (1532-1571). Isabel fue una mujer indígena noble, descendiente directa del Inca, al ser nieta de Tupac Yupanqui y sobrina de Huayna Capac, y además, fue la pareja del corregidor de Cuzco, Garcilaso de la Vega de cuya unión nació el célebre cronista conocido además como “el primer mestizo de América”. Pese a que este cuadro es un reflejo de ese mestizaje, y muestra una clara aculturación castellana por parte de

⁴⁴²Comunicación personal.

la élite indígena, sin llegar a renunciar por completo a su identidad prehispánica, no es la madre del Inca, sino María Ramos Tito Atauchi, descendiente de Paullu Inca, y esposa de Nicolás Apu Sahuaraura (Bolivia, siglo XIX). Por tanto, la mujer de la pintura fue parte de la élite incaica. En este retrato podemos ver elementos tanto prehispánicos como el pájaro en la mano que le vinculaba con sus ancestros femeninos (las Coyas), como los signos españoles que se aprecian en la vestimenta típicamente castellana, las joyas y el escudo nobiliario que aparece en el margen superior derecho y la rica iconografía incaica que le acompaña⁴⁴³.



Figura 48: María Ramos Tito Atauchi. Procedencia, autor y datación desconocida. Fuente: <http://chimpuocullo.blogspot.com.es/>

A continuación, destacamos la representación de dos Cacicas cuyo retrato se localiza en Lima, pero desconocemos su procedencia y la identidad de las Cacicas representadas. Estas dos pinturas están datadas en el siglo XVIII, donde podemos observar que pese a la posición de las manos en forma de súplica católica y la cruz que se vislumbra en el cuadro de la

⁴⁴³Este escudo representa la traída animal andina. El Cóndor (en la franja superior) representa el mundo de arriba, el felino la tierra y la serpiente bicéfala el mundo de abajo. Estos dos animales aparecen en la parte inferior, la serpiente a modo de arcoíris o línea celestial y debajo de este, el felino.

derecha, la vestimenta de la mujer Cacica de la izquierda sigue siendo indígena, con la ñañaica cubriendo su cabeza, destacando su rica decoración con aves, lo que parecen representar loros (Figura 49).

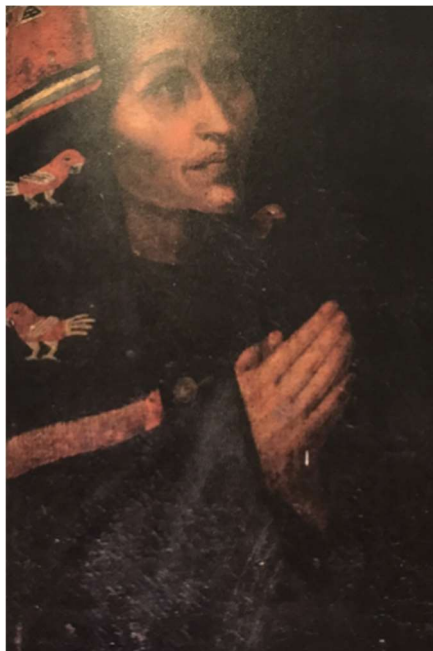


Figura 49: Las Cacicas donantes. Pinturas del siglo XVIII. Capilla del Niño de Huanca, iglesia de San Pedro de Lima. Fuente: O'Phelan Godoy, Scarlett, *Kurakas sin sucesiones. Del Cacique al alcalde de indios Perú y Bolivia 1750-1835*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1988.

Un ejemplo de la costa norte, lo encontramos en la obra de Vicente Albán de 1783, donde pintó a una India Principal de Quito, vestida con un “traje de gala” donde podemos diferenciar una *Iclla* sobre los hombros amarrada con un *Tupu* delante del pecho y en la cintura, a modo de cinturón, el *Tocapu* (Figura 50). Por lo que queda demostrado que, para la segunda mitad del siglo XVIII, las mujeres de élite indígenas de la costa norte, aún mantenían sus tradicionales modelos de vestimenta.



Figura 50: India Principal de Quito. Pintura de Vicente Albán, 1783. Museo de América de Madrid.
Fuente: <http://ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&AMuseo=MAM&Museo=MAM&Ninv=00072>

“Identidades oscilantes”

Es probable que las mujeres de élite indígenas sufrieran una aculturación de mucho menor impacto que su contrapartida masculina en cuanto a la imposición de la moda castellana. En los testamentos de época Colonial, podemos observar como las mujeres indígenas siguieron testando sus trajes nativos como elementos de indiscutible valor para ellas⁴⁴⁴. Y aunque con el paso de los siglos se fueron adaptando algunas prendas españolas, los retratos de estas mujeres siempre mantuvieron algún vínculo con sus orígenes prehispánicos mostrando su faceta de resistencia a la imposición española y respeto por la tradición prehispánica.

⁴⁴⁴Véase Salomon, Frank, “Indian Women of Early Colonial Quito as Seen Through Their Testaments”, Vol. 44, *The Americas*, N°3, 1988 y Przada Giersz, Patrycja, “Supervivencia de las tradiciones prehispánicas en la sociedad Colonial del Perú: Testamentos de mujeres indígenas en la élite y clase media de los siglos XVI y XVII”, *Temas Americanistas*, N°24, 2015, págs.124-138.

No obstante, estudios recientes sobre estas mujeres de élite, muestras como adquirieron en palabras de Rocío Quispe-Agnoli, una “identidad oscilante”⁴⁴⁵, es decir, recurrieron a su condición de indígenas para reclamar sus derechos hereditarios prehispánicos, pero adoptaron las normas y costumbres castellanas cuando así lo requería la situación. Paula DazaTobasura recoge un ejemplo muy significativo sobre estas pluri-identidades de la élite femenina indígena y la adaptación del vestido según la necesidad del momento. Doña Luciana Buesten de Herrera, Cacica de Licto (Riobamba) en 1760, quien fue desestimada de su cargo por los denunciante que en el pleito dijeron lo siguiente:

“Siempre ha visto a dicha Luciana vestirse de sayas de seda y usar delantal, moña y coleta en el pelo y demás adornos de que gustan las señoras y volviendo la dicha Luciana de Quito, ha sido vista por la declarante y toda la gente del pueblo de copete y vestida de pollera como india y que esta mutación del traje ha admirado a todos”⁴⁴⁶.

Además de la vestimenta por parte de las mujeres y dentro de la notable castellanización del cargo, los Caciques y las Caciccas siguieron manteniendo sus insignias de poder indígenas y el ritual de toma de posesión prehispánica.

3.3.3.2. Insignias de poder

Cuando hablamos de las insignias de poder nos referimos a aquellos elementos externos cargados de sacralidad que fueron parte indiscutible de la legitimación de la dignidad cacical⁴⁴⁷. Gracias a las fuentes etnohistóricas y arqueológicas estos elementos se han podido documentar, lo que nos ha permitido conocer cuáles fueron y sobretodo cuáles de ellos se mantuvieron durante la Conquista.

Al parecer estas insignias no fueron diferentes para los Caciques y las Caciccas del norte, es decir, los elementos de poder se heredaron de padres/madres a sobrinos/sobrinas o hijos/hijas, independientemente del género de cada nuevo Curaca. Como ejemplo de ello, podemos ver en un testimonio de 1587 como el Cacique de Cajamarca expuso en las fiestas

⁴⁴⁵Quispe-Agnoli, Rocío, *Nobles de papel, Identidades oscilantes y genealogías borrosas en los descendientes de la realiza inca*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2016, pág. 46.

⁴⁴⁶ Archivo Histórico de Ecuador, Indígena, Caja 77, Expediente 3, folio 15r., Daza Tobasura, Paula, “Gobernar en tiempos de cambio. Las Caciccas de la Audiencia de Quito”, ... pág. 96.

⁴⁴⁷Véase en este trabajo el epígrafe 1.3.2. Atributos externos: “metáforas de poder”.

“muchas ropas e chaquiras y joyas”, heredadas de su difunta esposa⁴⁴⁸. Otro ejemplo lo encontramos en el testamento del Cacique de Panzaleo (Quito), Don Diego Collín, quien dejó a su sobrino en herencia el cargo de Cacique con las siguientes insignias:

“Ocho collaretes de chaquiras de la tierra... para que con los dichos collaretes se onrren y huelguen los Curacas las pasquas fiestas señaladas como es costumbre entre los Curacas”⁴⁴⁹.

Estos elementos sacralizados que denominamos en el capítulo 1 como “metáforas de poder”, estuvieron dotados de una fuerza vital o eficaz, conocida como *camaquen*, que convertía a la Curaca en *camasca* mediante el uso de estos objetos distintivos de su cargo como fueron los collares, la *mascaypacha* o corona incaica, el vestido de *chumbi* o “manta de Cacique”⁴⁵⁰ en el caso de la Cacica y el *unku* en el caso del Cacique. También el empleo de la *tiana* se consideró un distintivo de la autoridad indígena. En la época Colonial, estos elementos se castellanizaron y se cambiaron por los sombreros, las armas, los escudos y el caballo como medio de transporte para los señores étnicos⁴⁵¹.

Por último, queremos destacar un objeto especial: el espejo. No es muy común encontrarlo citado en los textos antiguos como parte del ajuar de los Caciques, pero para las Cacicas del norte, sí. En el testamento de la Cacica de Ambuqui (Otavalo), Doña Luisa Tota, fechado en 1596, se hace referencia entre otros muchos objetos de lujo, a “un espejo de los indios con una cadenilla de plata”⁴⁵². En otro testamento fechado en 1596, perteneciente a una mujer de élite que residió en la ciudad de Quito, María de Amores, se hace alusión también a un espejo⁴⁵³. Destacamos esta pieza por la vinculación que existe entre esta y los espejos localizados durante el Formativo en la Tumba de la Bomba de Cajamarca asociada a una mujer de élite, junto con los hallados en las tumbas femenales del mausoleo de Huarmey como

⁴⁴⁸ Archivo General de Indias, Lima 128, folio 1587v. Citado en Caillavet, Chantal, “Como caçica y Señora desta tierra...” Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI) ..., pág. 68.

⁴⁴⁹ Caillavet, Chantal, “Como caçica y Señora desta tierra...”, pág. 68.

⁴⁵⁰ Ibid., pág. 67.

⁴⁵¹ Rosas Lauro, Claudia, “Entre la satanización y la idealización. La figura del Curaca en la historiografía andina contemporánea”, *Historie(s) de l'Amérique latine*, Vol. 3, 2009, pág.9. [Publicación online: <http://www.hisal.org/revue/article/RosasLauro2009-1>].

⁴⁵² Archivo histórico del Banco Central, Ibarra, Ecuador/I Juicios, Paquete 1. Transcrito en Landázuri N., Cristóbal, *Los curacazgos pastos prehispánicos: Agricultura y comercio, siglo XVI*, Abya-Yala, Quito, 1995, pág. 186.

⁴⁵³ Salomon Frank, “Indian Women of Early Colonial Quito as Seen Through Their Testaments”, *The Americas*..., pág. 335.

vimos en el capítulo 1. Por tanto, es evidente que al menos en el norte, el espejo puede interpretarse como una insignia de poder femenina.

3.3.3.3. Ritual en la toma de posesión del cacicazgo

El ascenso al poder se representó mediante una serie de rituales sucesorios donde se establecía la aprobación divina y las habilidades de Curaca⁴⁵⁴. En el mundo incaico, como vimos anteriormente, la aprobación divina constaba de tres fases, en primer lugar, la reunión de todos los participantes, la preparación y presentación de los materiales rituales y el anuncio del motivo del mismo. Posteriormente los futuros Curacas eran sometidos a un baño ritual para purificar el cuerpo y por último se realizaba la ceremonia ante el *mallqui* o momia del ancestro, considerada como la presencia de la divinidad en el ritual, a la que se le ofrecía en sacrificio varios animales⁴⁵⁵. La toma de posesión o rito de investidura fue el siguiente paso, el Cacique o la Cacica tomaba asiento sobre un pequeño banco donde se sentaban las autoridades étnicas, llamada *tiana*⁴⁵⁶ y después se procedía a su reconocimiento o *mocha* que consistía en un gesto ritual donde se extendían los brazos con las manos abiertas y las palmas hacia afuera y se soplaban hacia el objeto de culto, posteriormente se cambió por el *besamanos* español⁴⁵⁷. Todo ello acompañado de sonidos musicales producidos por las trompetas y tambores que amenizaban el ritual cargándolo de sacralidad. Este ritual, fue muy semejante al que se realizó en la costa norte, durante la época Colonial como vimos anteriormente.

En el Archivo Nacional de Perú, existe un documento estudiado por María Rostworowski donde se recoge como una Cacica de la costa norte tomó posesión de cargo, sentándose en una tiana, aunque no fue recibida de una forma afectiva por sus indios, al ser

⁴⁵⁴Sobre este tema véase, Rosas Lauro, Claudia, “Entre la satanización y la idealización. La figura del Curaca en la historiografía andina contemporánea”, Vol. 3, *Historie(s) de l’Amérique latine*, 2009, Martínez, José Luis, “Kurakas, rituales e insignias: una proposición”, *Histórica*, Vol.XII, N°1, 1998 y Martínez, José Luis, *Autoridades en los Andes. Los atributos del Señor*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1995.

⁴⁵⁵Rosas Lauro, Claudia, “Entre la satanización y la idealización. La figura del Curaca en la historiografía andina contemporánea” ..., pág. 5.

⁴⁵⁶Existe un vocablo quechua recogido por González Holguín donde se define al “vientre materno” como *Huahuatiana*, (citado en Rostworowski, María, Ramos, María del Carmen y Ortiz de Zevallos, Pilar, en “Los genitales femeninos en la iconografía andina prehispánica”..., pág. 132), por lo que hemos interpretado que si la tiana fue una insignia de poder para la élite indígena, no cabe duda que existió a la vez una altísima estima por los órganos reproductores femeninos y a su vez una fuerte vinculación con la Diosa Madre ancestral de donde desciende la élite gobernante.

⁴⁵⁷Rosas Lauro, Claudia, “Entre la satanización y la idealización. La figura del Curaca en la historiografía andina contemporánea” ..., pág. 5-9.

considerada una usurpadora. Hablamos de Doña María Pancantil, Cacica de Sechura en 1640⁴⁵⁸.

En el Archivo Histórico de Ecuador, Paula Daza ha encontrado varios documentos donde se hace alusión a la toma de posesión de las Cacicas ecuatorinas en el siglo XVIII, lo interesante de estos relatos, es identificar como estas ceremonias de posesión ya introdujeron en este siglo la “feminización del acto”, al modificar las insignias de poder prehispánicas como la mascaypacha que se convierte en una diadema de flores, y la tiana que se coloca sobre una porción de paja y alfombra. Además de la acción de “ser cogida de la mano” por el Teniente General, visibilizando la galantería castellana ante la “debilidad femenina”:

En primer lugar, destacamos el caso de la Cacica Doña María Cando en el Asiento de Ambato en 1720:

“El capitán Don Pedro de Viteri Teniente General del corregidor y Justicia mayor del asiento de Ambato en sus términos y jurisdicción por su majestad estando en doctrina pública donde concurrieron todos los Indios de dicho pueblo, caciques y principales y mandones con asistencia del defensor de los naturales [...] el teniente general cogió de la mano a Doña María Cando y en señal de posesión la sentó cogiéndola de la mano, en una silla de madera y le puso una corona de flores y le dio a beber en un cubilete chicha blanca a usanza del Inga y le dio posesión del cacicazgo de los indios del dicho pueblo”⁴⁵⁹.

En otro documento del Archivo Histórico de Ecuador, datado en 1769, Paula Daza ha podido constatar que el corregidor fue el encargado de tomar la mano de la Cacica y la sentaba en la tiana: “asiento bajo, puesto sobre porción de paja y a un lado una alfombra”⁴⁶⁰.

Por último, en el nombramiento de Doña Sebastiana Chango, Cacica Principal de la parcialidad de los indios pilalatas en el pueblo de Píllaro en 1709, se describe como:

“Habiendo puesto en medio de la doctrina una silla tendida, una alfombra y paja encima y ella puesta en la cabeza una insignia a la usanza del Inca, le cogió su mano y la hizo sentar, dando posesión de dicho cacicazgo”⁴⁶¹.

⁴⁵⁸Rostworowski de Diez Canseco, María, *Curacas y Sucesiones...* págs. 36-37.

⁴⁵⁹Archivo Histórico de Ecuador, Cacicazgos, Caja 17, Expediente 10, folio 25r., Daza Tobasura, Paula, “Gobernar en tiempos de cambio. Las Cacicas de la Audiencia de Quito”, ... pág. 91.

⁴⁶⁰Archivo Histórico de Ecuador, Cacicazgos, Caja 18, Expediente 12, folio 96., Ibid.

⁴⁶¹Archivo Histórico de Ecuador, Cacicazgos, Caja 16, Expediente 14, folio 16., Ibid.

Otros rituales cacicales prehispánicos se prohibieron con la presencia española, como por ejemplo el traslado de los Caciques o Cacicas en hamacas por la utilización de un gran número de indios e indias para su servicio personal. Y las “tabernas” que consistieron en el reparto de chicha por parte del Curaca o la Curaca a los indígenas que estaban bajo su jurisdicción cuando este se desplazaba con su séquito a las tierras cacicales⁴⁶².

En la costa norte, Cieza de León nos describió en su Crónica un ejemplo de estas “tabernas” haciendo alusión a como recibió la Cacica a Pizarro por primera vez, con todo su séquito acompañándole y ofreciéndole de beber:

“Fueron derechos donde estava la caçica, la cual les hizo a su costunbre gran recibimiento con mucho ofreçimiento, mostrando ella e sus yndios gran regozijo. Luego les dieron de comer y por los onrar, se levantó ella misma e les dio de beber con un baso diciendo que así se acostunbrava en aquella tierra tratar a los guéspedes”⁴⁶³.

El problema de suprimir este reparto entre Caciques o Cacicas – indios e indias, fue que de esta manera se resquebrajaba la relación de reciprocidad andina que había sustentado el curacazgo en la época Prehispánica, por la cual los indios prestaban su mano de obra a los Caciques o Cacicas porque estos cuidaban de su bienestar. Fue una relación de unión y respeto, que con las nuevas disposiciones coloniales se empezó a destruir, estamos ante el inicio de la desaparición del cacicazgo prehispánico.

3.3.4. Responsabilidades y desventajas del cargo cacical durante el Virreinato peruano

“Hacer buen gobierno” fue la expresión utilizada en la segunda mitad del siglo XVI para referirse al desarrollo correcto del ejercicio del poder, en beneficio de la comunidad indígena. Fue llevado a cabo por los Caciques y Cacicas, “de los viejos antiguos”, es decir, los gobernantes de la época Prehispánica que hicieron un “buen gobierno” cuando controlaron correctamente a los súbditos y las divinidades, y administraron óptimamente los recursos naturales procedentes de las tierras de sus curacazgos, generando el bienestar comunal.

En 1566 se encomendó al doctor Gregorio González de Cuenca, la visita a la ciudad de Trujillo, Huánuco, Chachapoyas y Piura, por orden del licenciado García de Casto. El 12 de

⁴⁶²Rostworowski, María *Ensayos de historia andina II, Pampas de Nasca, género y hechicería...*, pág. 155.

⁴⁶³Cieza de León, Pedro, (1553), *La crónica del Perú...*, págs. 63-65.

diciembre de 1567, la visita a la ciudad de Trujillo fue finalizada con la contabilidad por parte del doctor Cuenca de 27.000 tributarios, regresando a la ciudad de los Reyes por problemas de salud sin poder realizar la visita a las demás regiones. De esta visita, se conserva el primer documento sobre las Ordenanzas implantadas a los Caciques, fue redactada por el doctor Cuenca y dirigida al Cacique principal de Jayanca, Don Francisco. Este documento localizado en el Archivo General de Indias, fue estudiado por María Rostworowski⁴⁶⁴, quien interpretó su división en dos partes: en la primera, hace alusión al modo de instaurar el orden Colonial entre los indígenas y en la segunda, hace referencia al cargo de Cacique y las obligaciones que debía cumplir.

De este documento se desprende el interés inmediato por implantar el orden castellano en los llanos, disposición impuesta mediante estos primeros dictámenes que fueron la antesala de las Ordenanzas toledanas.

En cuanto a las Ordenanzas referentes al cargo de Cacique, aunque no hace referencia de ningún tipo al género de las personas que desempeñaron el cargo, sí lo hace en cuanto a todos los derechos y obligaciones que conllevaba recibirlo, por lo que consideramos que esta legislación también se aplicó a las Cacicas.

Entre las obligaciones y deberes de los Caciques y las Cacicas destacamos las siguientes Ordenanzas⁴⁶⁵:

1. "...recoger y cobrar de los indios del repartimiento así de su parcialidad como de las demás el tributo que por esta tasa esta repartido para el encomendero y comida del sacerdote y tasa del dicho caçique e para todo lo demás y hazello traer a la casa y caxa de comunidad para que de allí se destribuyan como por la tasa se manda...".
2. "...Probeher y señalar los indios que an de servir en el tambo y en reparo de puentes e caminos y calçadas y los que an de servir en la villa de Miraflores y al encomendero e para guias e cargas de caminantes...".
3. "...Que los yndios del repartimiento bivan poblados en los dichos pueblos donde se mandan poblar y reducir no los consintiendo bivar ni morar fuera del tal repartimiento y pueblos apremiándoles a ello dando auido al corregidor del

⁴⁶⁴ Archivo General de Indias, Patronato 189, Ramo 11, año 1566. En "Ordenanzas del doctor Cuenca de 1566 y algunos comentarios", Edición a cargo de María Rostworowski, en *Ensayos de historia andina II, Pampas de Nasca, género y hechicería...*, págs. 151-187.

⁴⁶⁵ Ibid., págs. 171-178.

valle o a los alcaldes de los yndios para que castigen a los yndios que salieren fuera de las dichas poblaciones y los hagan voluer a los dichos pueblos...”.

4. “...an de tener cargo que los yndios a ellos sujetos trabajen y hagan sementeras y crien ganados e anden vestidos y no sean holgazanes y que los supieren offiçios los husen y no se alcen dellos”.
5. “...tener cuidado que los yndios serranos a ellos sujetos por ninguna uia en tiempo de verano abajen a los llanos a trabajar ni a otra cosa y si de hecho baxaren recojellos luego a su natural y castigalles por ello por que adelante no se atrevan a hacerlo contrario...”.
6. “...tener cuidado de traer barueros e cirujanos y medecinas nescesarias para curar los enfermos a costa de la caja de la comunidad...”.
7. “...tener cargo que yndios enfermos ay en su repartimiento y parcialidades y hacerlos lleuar al hospital del dicho repartimiento para que sean curados...”.
8. “...tener cargo y cuidado que las açequias [...] estén limpias y bien rreparadas de manera que no se les pierda el agua ni por falta della dexen de hacer sus sementeras o se pierdan las que estuvieren hechas e de hazer puentes en las dichas açequias por donde pasen los ganados son hazer daño en las dichas açequias...”.
9. “...tener cargo que si el encomendero dexara algún tenpo de tener la dotrina que por la tasa se le manda tener an de descontar del tributo que le an de dar lo que montare el salario que el encomendero suele dar al sacerdote y sacerdotes de la doctrina y la comida que se auia de dar a los sichos sacerdotes el tiempo que dexaren de residir en la doctrina del dicho repartimiento rrata (sic) por cantidad lo que montare lo cual se quede en la caja de la comunidad par la fabrica y hornamentos de la iglesia”.
10. “...si los clérigos y rreligiosos de la doctrina quisieren hazer nuevas iglesias o monasterios o mudallas de una parte a otra el caçique y principales antes que den yndios para haçer o mudar las tales iglesias an de avisar dello al corregidor del Valle o a los alcaldes [...] para que en la labor de las dichas iglesias los yndios no trabajen ni se ocupen sin necesidad ni reçiban agrauio”.
11. “... tener cargo que los yndios a ellos sujetos guarden las hordenanças hechas para el buen gobierno y puliçia de los yndios y si no las guardaren

avisen dello a los alcaldes del repartimiento para que castiguen a los que no las guarden...”.

Además, los Caciques y las Cacicas debían tener buena conducta y dar ejemplo con una vida ordenada a los demás indios, viviendo como cristianos “honesta y recogidamente de manera que los yndios a ellos sujetos con su exemplo hagan lo mismo...”⁴⁶⁶. En consecuencia y para asegurar el adoctrinamiento de los Caciques y sus futuras generaciones, se obligó a la élite cacical a educar a sus hijos en la fe cristiana y cultura castellana, y que de esa forma creciesen “criándose chirstianamente”⁴⁶⁷.

Por consiguiente, entre las responsabilidades más importantes de los Caciques y las Cacicas, destacaron el cuidado de los indios, de las acequias y de los campos de cultivo; colaborar con la difusión de la religión cristiana entre los indios; la organización de la mita⁴⁶⁸ y el abastecimiento de materias primas y de mano de obra a las haciendas y a los obrajes locales, con el fin de cancelar los tributos gravados a su comunidad⁴⁶⁹. La responsabilidad más importante fue sin duda la recogida de tributo de su comunidad para entregársela a la Corona. Cada cacicazgo tuvo una unidad económica de recaudación de tributos que se entregaba a la Corona dos veces al año, en San Juan y en navidad. El tributo fue pagado por los varones del común entre 18 y 50 años de edad. En el siglo XVI, de toda la masa tributaria de una encomienda, aproximadamente el 37,62% se destinaba al pago de doctrineros, protectores de indios y Curacas. El 62,38% restante lo recibía el encomendero en moneda metálica o bienes nativos⁴⁷⁰.

En época de bonanza no existía problema alguno, pero no siempre fue así, las bajadas demográficas por epidemias, el aumento de los enfermos por los abusos laborales, o las malas cosechas debido a la climatología compleja de la costa norte, provocó en más de una ocasión

⁴⁶⁶Ibid., pág. 174.

⁴⁶⁷Ibid.

⁴⁶⁸*La mita era el trabajo rotativo dirigido a las autoridades étnicas o al Inca, que implicaba formas de distribución*, Definición dada por Rosas Lauro, Claudia, “Entre la satanización y la idealización. La figura del Curaca en la historiografía andina contemporánea” ..., pág. 4. Todo indio comunero con una edad comprendida entre los 18 y 50 años estaba obligado al trabajo forzoso en obrajes, estancias, minas, tambos y plazas públicas a cambio de un jornal monetario, convirtiéndose así en “mitayo”.

⁴⁶⁹O’Phelan Godoy, Scarlett, *Kurakas sin sucesiones. Del Cacique al alcalde de indios Perú y Bolivia 1750-1835...*, pág. 14.

⁴⁷⁰Puente Brunke, José de la, “Un documento de interés en torno al tributo indígena en el siglo XVI”, *Revista Histórica*, Vol. XV, N°2, 1991, págs. 268-269. Citado en Espinoza Claudio, César Augusto, “Sociedad Indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura, siglos XVI-XVIII. Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 1532-1732...”, pág. 192.

que fueran los Caciques Principales los responsables de pagar el tributo requerido por la administración con su propio patrimonio, como podemos ver en los ejemplos siguientes:

El Cacique de Jayanca, en 1580 “viendo que los indios no podían pagar su tributo empeñó su baxilla de plata y las joyas de su mujer y pagó por ello ochocientos pesos”⁴⁷¹.

Domingo de Colán, hermano y Cacique sucesor de Don Luis de Colán, también tuvo que entregar su patrimonio para el pago de tributos al que los indios de sus parcialidades no pudieron hacer frente, teniendo que vender algunas de las casas de su hermano en el Puerto de Paita y numerosas cabezas de ganado, hacia la primera mitad del siglo XVII⁴⁷².

La familia cacical de Chicama para 1763, sufrió una pérdida patrimonial progresiva a favor de los criollos, por lo que tuvieron que vender varias fanegas de tierras por “urgencias económicas”, lo que interpretamos también como pago de tributos⁴⁷³.

De esta manera la Cacica o el Cacique fueron los primeros responsables de la recaudación del tributo, y para confirmar que podían hacer frente a la deuda de su comunidad, tenían que mostrar lo que se conoce como “la fianza”⁴⁷⁴, que consistió en la presentación de un gran patrimonio familiar cacical, que pudiera hacer frente al impuesto tributario cuando la comunidad no pudiese llevarlo a efecto. Por tanto, entendemos que el Cacique o la Cacica para detentar este cargo bajo las imposiciones castellanas, tuvo que gozar de un amplio patrimonio particular para poder responsabilizarse de la deuda contraída entre su comunidad y la Corona, porque de no ser así, y no pagar el tributo, los Caciques eran suspendidos del cargo y desterrados de la provincia, poniendo los corregidores a otro en su lugar⁴⁷⁵.

Existen casos donde el Cacique Gobernador, que recibió el título por herencia de su esposa, la verdadera heredera del cargo, presentó los bienes de esta como patrimonio personal para hacerse cargo de esta fianza en un momento dado. Es el caso del Cacique de Jauja, Don Lorenzo Astocuri, esposo de la Cacica y Gobernadora Doña Teresa de Apolaya, quien, en

⁴⁷¹Zevallos Quiñones, J., *Los cacicazgos de Lambayeque...*, pág. 48.

⁴⁷²Pável Elías Lequernaqué, Jorge, “Don Sebastián de Colán y Pariña y sus ancestros: Caciques de dos pueblos de la costa del corregimiento de Piura (s. XVI-XVII)”, *Bulletin del I'Institut Français D'études Andines*, Vol. 31, N°1, 2007, pág. 155. [Publicación online: <https://bifea.revues.org/3375>].

⁴⁷³Aljovín de Losada, Paul y Aljovín de Losada, Cristóbal, “La élite nobiliaria de Trujillo de 1700 a 1830”, en *el norte en la historia regional, siglos XVIII y XIX*, O'Phelan Godoy, Scarlett e Saint-Geours, Yves (Dirs.), Colección Travaux de l'IFEA, Ed. Bulletin de l'Institut Français d'études andines, Lima, 1998, pág. 16.

⁴⁷⁴Díaz Rementería, Carlos “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 67.

⁴⁷⁵“Cartas del virrey Don Francisco de Toledo”. *Gobernantes del Perú, cartas y papeles siglo XVI...*, pág. 87.

1722 ante una denuncia impuesta contra este por fraude de tributos, el corregidor Don Manuel de Zamudio declaró que otorgó a Don Lorenzo el cargo de cobrador de tributos por tener asegurado el pago de impuestos al ser marido de Doña Teresa Apolaya y tener ella “un crecido caudal en haciendas y estancias”⁴⁷⁶.

Por lo tanto, sobre el papel y ante la ley, fueron los maridos quienes gobernaron, pero en la práctica las mujeres que heredaron el cargo y el prestigio de este, fueron las realmente poderosas y ricas del cacicazgo.

Existen otros casos donde por falta de recursos o por la propia picardía del Cacique, se recurrió a la venta de tierras comunales o al aumento del tributo para enriquecerse ellos mismos, caso que hemos podido observar en el pueblo de Santiago, donde el Cacique Don Diego Mache reclamó el pago de seis reales por cabeza a todos los indios, incluyendo a mujeres solteras o ancianas, diciendo que era para el pago de la comida del Obispo⁴⁷⁷. Este documento recoge la denuncia de dos de esas indias, por la agresión a la más anciana, María Chumbi, a la que, al no poder presentar más de dos reales, el alcalde de indios la encarceló y la maltrató con un palo. En este documento podemos observar como los testigos del pueblo de Santiago citan en varios momentos como desde que el Cacique vino al pueblo⁴⁷⁸ ha hecho tres o cuatro derramas y antes no se había hecho ninguna, además a causa de esto “se han ausentado muchos indios e indias y que sabe que es de miedo del dicho Don Diego Mache”⁴⁷⁹.

Esta actitud abusiva por parte de los Caciques fue denunciada ante la Corona desde tiempos del virrey Toledo que no dudó en prohibirles estas extralimitaciones:

“...dexe hordenado que ningún Cacique ni Principal sin esspresa licencia del Virrey o Gobernador o Audiencia no pudiesse vender ni enajenar ningunas

⁴⁷⁶ Archivo General de Indias Audiencia de Lima, Legajo 414, folio 57 V. Citado en Díaz Rementería, Carlos, “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 68.

⁴⁷⁷ Archivo Regional de la Libertad (Trujillo), Corregimiento, Legajo 273, Expediente 3403. Fecha 1618.

⁴⁷⁸ Los testigos describen como vino de Lima, pero no especifican si fue originario de allí, por lo que estaríamos ante la presencia de la ilegitimación en el cargo por vía hereditaria o la presencia de un “Cacique intruso” para principios del siglo XVII, o sí estuvo un tiempo en Lima, pero fue originario del pueblo de Santiago. Lo cierto es que en el documento no se le acusó de ostentar el cargo ilícitamente, por lo que pensamos que posiblemente fuera un Cacique de pleno derecho.

⁴⁷⁹ Archivo Regional de la Libertad (Trujillo), Corregimiento, Legajo 273, Expediente 3403. Fecha 1618, Folio 2r- 2v.

tierras ni chacaras a ninguna persona ni hazer donación dellas ni de esclavos ni hornamentos a yglesias ni monasterios...”⁴⁸⁰.

3.4. Caciccas, Gobernadoras, Mandonas y Principalas: títulos y cargos en la estratificación social de poder femenino de la costa norte

Las mujeres de élite indígenas detentaron el poder en tres aspectos: socialmente en base al propio estatus del que gozaron desde la cuna o al contraer nupcias con un alto cargo de la sociedad Colonial. En este ambiente en el que se desarrollaron cotidianamente, fueron respetadas y aceptadas como parte de la élite indígena Colonial. Otro aspecto fue el poder económico, heredado de la propia familia u obtenido por la perspicacia de estas mujeres para saber sacar rendimiento a las nuevas oportunidades económicas que estaban surgiendo, tema que trataremos en el capítulo 4. Y por último el poder político, al que no todas tuvieron acceso, sino solo aquellas mujeres que recibieron el título correspondiente a un cargo de responsabilidad dentro de sistema Virreinal. Estos cargos fueron: *Caciccas, Gobernadoras, Mandonas y Principalas*.

Un aspecto importante a tratar sobre la titularidad del cacicazgo es la dualidad de mando impuesta en el modelo incaico, este principio ordenador se basó en dos categorías sociales opuestas y complementarias; y a la vez en base a un principio jerárquico para reformular las relaciones de parentesco⁴⁸¹. En el curacazgo incaico este principio estuvo presente, es decir no existió solo un Cacique sino dos, uno que se ocupó de la parte *hanan* y otro de organizar la parte *hurin*. La parte *hanan* fue más importante y el Cacique de esta división tuvo el control también sobre la parcialidad *hurin*. Este modelo ha sido estudiado en profundidad por todos los investigadores especialistas en cacicazgos andinos⁴⁸². En la mayoría de los casos se ha

⁴⁸⁰“Cartas del virrey Don Francisco de Toledo”. *Gobernantes del Perú, cartas y papeles siglo XVI...*, pág. 49.

⁴⁸¹Rosas Lauro, Claudia, “Entre la satanización y la idealización. La figura del Curaca en la historiografía andina contemporánea” ..., pág. 3.

⁴⁸²Sobre esta temática destacamos los siguientes trabajos: Díaz Rementería, Carlos “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*”, Departamento de antropología y etnología de América, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1977; Susan Ramírez, *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú Colonial*, Alianza Editorial, Madrid, 1991; Franklin Pease, *Curacas, reciprocidad y riqueza*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1992; María Rostworowski, *Curacas y sucesiones: costa norte*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1961, y “Los Curacas costeros”, *Histórica*, Vol. XXIII, N°2, 1999; Jorge Pavél Elías, “Los Señores resistentes: los Caciques de Catacaos y sus estrategias de actuación y adaptación en la sociedad piurana del siglo

generalizado esta dualidad y se ha extrapolado al modelo que existió también en la costa norte. Y este es uno de los problemas con los que nos encontramos cuando estudiamos la época Colonial en la región norteña, la generalización de la historia incaica llevada al territorio de la costa norte, donde como ya se dijo anteriormente, tuvo un desarrollo paralelo e independiente, manteniéndose las estructuras de poder anteriores a los Incas hasta el momento de la Conquista. Además, si tenemos en cuenta que este carácter dual correspondió más a las zonas serranas, cuya orografía, influyó en el desarrollo de una ideología basada en la complementación de opuestos de arriba y abajo, y en el desarrollo de la economía vertical⁴⁸³, que difiere mucho de la topografía costeña de la región norte, podemos interpretar como válida la hipótesis de Jorge Pável Elías en cuanto a que el cacicazgo piurano no tuvo un carácter dualista como así se dio en otras partes del Imperio y más bien correspondió a una estructura piramidal de mandato⁴⁸⁴ (Figura 51).

XVII”, PhD., Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2004 y Jorge Zevallos Quiñones, *Los cacicazgos de Lambayeque*, Trujillo, 1989.

⁴⁸³La costa y la sierra han tenido sistemas o modos de organización socioeconómica muy diferentes debido a su ecología, de tal forma que la costa caracterizada por un largo y árido desierto es insostenible para el desarrollo de la vida si no fuese por los ríos transversales que bajan de la cordillera al mar y cortan la costa creando fértiles valles. El mar fue el punto de origen de la civilización yunga como así recogen sus leyendas y fue el objeto de culto más sagrado, porque de él obtuvieron los recursos pesqueros que sustentaron, junto con la agricultura de los valles, a las poblaciones costeras. La riqueza de estos recursos permitió la disponibilidad de mayor tiempo libre desarrollando así una actividad artesanal que no pasó desapercibida para los Incas cuando llegaron al norte. Salineros, chincheros, cocineros, olleros, tejedores o tintoreros, fueron parte de la división laboral por oficios y por parcialidades que se desarrolló en la costa norte, llevando a cabo un intercambio comercial en base al trueque con sus vecinos serranos, donde la orografía serrana planteó un desarrollo socio-económico vertical, frente al transversal- horizontal de la costa. La sierra llevó a cabo una economía agrícola redistributiva basada en la explotación de enclaves verticales multiétnicos. Véase Rostworowski, María, *Etnia y Sociedad: Costa Peruana prehispánica*, Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1977. Por lo tanto, consideramos que al igual que la religiosidad y la economía tuvieron una evolución paralela entre la costa y la sierra, en la organización social pasó exactamente lo mismo, por lo que hay que tener todos estos factores en cuenta a la hora de analizar las estructuras de élite femeninas de la costa norte.

⁴⁸⁴Pável Elías Lequernaqué, Jorge, “Los Señores resistentes: los Caciques de Catacaos y sus estrategias de actuación y adaptación en la sociedad piurana del siglo XVII” ..., pág. 22.

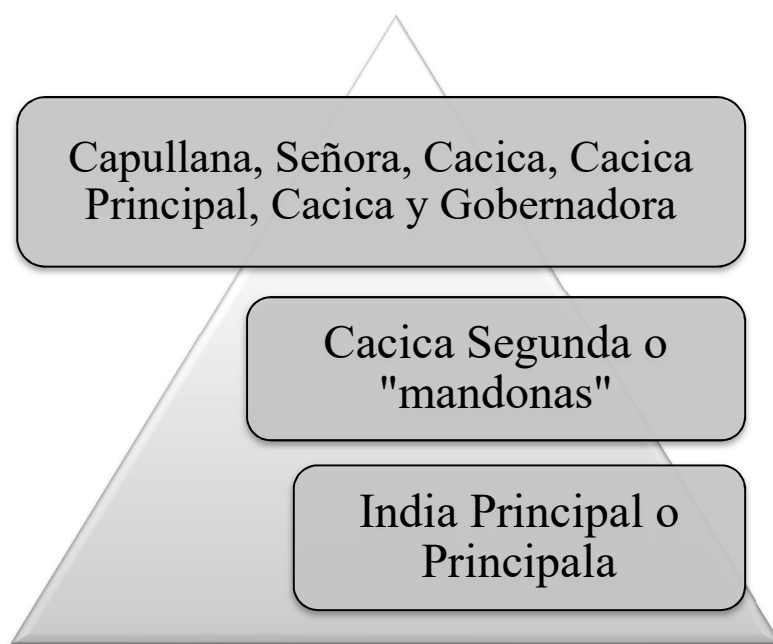


Figura 51: Esquema piramidal representativo de la jefatura indígena femenina en la costa norte. Fuente: Elaboración propia con la información procedente de los archivos consultados en esta investigación.

Por lo tanto, el cacicazgo de la costa norte se estructuró en base a una jerarquía vertical de poder donde las mujeres ocuparon diferentes puestos. A continuación, presentamos los cargos que detentaron estas mujeres, desarrollando las características de cada uno de ellos. El estudio sociológico que hemos llevado a cabo surgió tras el análisis de los datos que recogimos en las investigaciones publicadas sobre Cacicas, en las descripciones de la Crónicas y en los documentos de los archivos históricos. Con todos estos datos, hemos elaborado una pequeña base de datos donde se exponen estos cargos junto con una rica información sobre 83 de estas mujeres, señalando su identidad, fecha y lugar donde ejercieron su mandato (Anexo X).

Cuando hablamos de la élite indígena femenina en la costa norte, hacemos referencia a toda una serie de cargos o títulos que detentaron estas mujeres dentro de la institución cacical creando un grupo de dominación social frente a las señoras peninsulares. Tras el análisis de los datos recogidos en el Anexo X, podemos concretar que estos cargos correspondieron a un modelo social estratigráfico, donde la *Cacica* o *Cacica Principal* ocupó la cúspide social como vimos anteriormente. También llamada “*Señora de*” o *Capullana* en los primeros momentos del contacto. Posteriormente, en el siglo XVIII, comenzó a utilizarse más comúnmente el cargo de *Cacica Gobernadora*, posiblemente se relacionó con el mismo cargo

de Cacica, pero ya se observa en los archivos como el número de Cacicas Gobernadoras activas de sus territorios descendió mucho, dando paso al curacazgo varonil. En un estatus inferior se encontraron las *Cacicas secundarias*, esta diferenciación consideramos que se relacionó con el número de indios a su cargo. Y en el último estrato social de la élite indígena femenina se encontraron las *Indias principales* o “*Principales*”.

Antes de comenzar con el análisis de las estructuras de poder femeninas durante el Virreinato, tenemos que considerar una palabra que acompañó al nombre y cargo de cada mujer de élite tanto española como indígena y que a su vez estuvo cargada de toda una serie de connotaciones históricas necesarias para entender la carga conceptual del vocablo: “Doña”, que fue el equivalente femenino de Don, título honorífico que se dio a un caballero y noble de cuna dotándolo de dignidad o a un caballero hidalgo que hubiera realizado hazañas militares prodigiosas⁴⁸⁵. No hay que olvidar que a los Caciques se les consideró señores hidalgos, como dijimos anteriormente, al igual que las mujeres indígenas con cierto estatus, también fueron tratadas de “Doñas” como podemos observar en los documentos.

Por último, queremos señalar que tras esta investigación hemos podido observar una clara diferenciación del empoderamiento femenino entre la región Piurana-ecuatorial y la región lambayecana-trujillana. Posiblemente el origen de esta diferenciación en la ejecución del cargo cacical proviniese desde época Prehispánica cuando los Chimú y posteriormente los Incas dominaron estas tierras hasta Ecuador, pero quizás la resistencia a estos y el mantenimiento de sus costumbres en el espacio Tallán, fuera mucho más fuerte que en Lambayeque y Trujillo. Permitiendo de esta manera mantener la tradición feminal de las mujeres como gobernantas de pleno derecho⁴⁸⁶ y perdiéndose en la parte más meridional

⁴⁸⁵Orduña, Lilia E. F., de, “Desviación semántica de un tratamiento: el caso de *Don*”, *Estudios de Historia de la Lengua Española en América latina*, Milagros Aleza Izquierdo (Ed.), Departamento de Filología española, facultad de filología, Universitat de València, Valencia, 1999, pág. 27.

⁴⁸⁶No se mantuvo en todos los casos, pero como veremos hubo Cacicas excepcionales que se mantuvieron en el poder hasta el siglo XVIII mediante la adopción de formas de poder redefinidas donde lo que legitimaba el acceso al poder, a la toma de decisiones y su ejecución, es el estatus social que viene señalado por la riqueza que se poseyó y el acceso a los recursos, por eso hay mujeres indígenas Cacicas y mujeres españolas hacendadas. Además de los casos especiales de mujeres viudas o con hijos menores, o que recibieron cacicazgos por prerrogativa regia. Por tanto, la sociedad Virreinal no fue inamovible, fue una sociedad flexible donde la mayoría de los casos siguieron la norma impuesta, pero también se saltó como en el caso de estas mujeres o la propia virreina Doña Ana de Borja, condesa de Lemos.

donde el número de Cacicas Gobernadoras es inferior al número de Cacicas cuya ejecución del mando lo tuvieron sus maridos⁴⁸⁷.

Por tanto, con la llegada de los conquistadores, el empoderamiento femenino en la costa norte del Perú y sur de Ecuador, vivió una transformación diferente en cuanto al cacicazgo femenino, como se ha podido observar en los documentos de los archivos con casos representativos que analizaremos a lo largo del trabajo. Por una parte, en Ecuador y Piura, mantuvieron el poder ejecutorio de las Cacicas o *Capullanas* hasta el siglo XVIII, siendo ellas las que heredaron el título y que además en muchos casos lo ejercieron con pleno derecho. Sin embargo, en los cacicazgos de Lambayeque se observa como las costumbres españolas calaron con más peso en las estructuras de poder femeninas y en este momento las mujeres que heredaron el título o lo recibieron como “esposas de”, no tuvieron acción ni decisión en el mandato del curacazgo que quedó en manos de sus maridos o hijos, aunque como dijimos anteriormente, no todos los casos siguieron este patrón, aunque hay más documentación que presentan este hecho.

Esta diferenciación en las transformaciones cacicales femeninas entre la parte más septentrional y las costas lambayecanas, es muy llamativa, más aún cuando la arqueología nos revela en los últimos años grandes hallazgos en esta zona donde las mujeres sacerdotisas de San José del Moro o la Dama de Cao o la Diosa de Chornancap, tienen un peso indiscutible en los siglos anteriores a la Conquista. Sin embargo, en Piura, aún no se ha encontrado arqueológicamente algún indicio arqueológico de soberanas piuranas.

⁴⁸⁷Por esta diferenciación consideramos que Jorge Zevallos Quiñones, en su estudio sobre los cacicazgos lambayecanos consideró que el peso de las Cacicas Gobernadoras era prácticamente inexistente, y en efecto para el espacio de estudio lambayecano el número de mujeres Cacicas frente al varones es inferior, pero si ampliamos la investigación hacia el norte incluyendo Piura y Ecuador, la gobernabilidad femenina tuvo mucha más presencia e importancia de lo que se pensaba en un primer momento como se puede observar en la información recogida en el Anexo X de esta investigación o en los estudios llevados a cabo por Rosario Feijóo, Paula Daza o Carlos Ciriza sobre las Cacicas de Ecuador.

3.4.1. Señora, Cacica y Cacica Principal

Cuando una mujer ocupaba el cargo de jefa del cacicazgo, se le nombraba “Cacica”, no “mujer Cacique” por lo que interpretamos que existía una palabra concreta para designar esta institución femenina. Una vez tomaba posesión del cargo, la mujer indígena, pasaba a ser llamada por los indios súbditos como “mi Señora o mi Cacica”. Por lo tanto, cuando este hecho ocurría, no era un caso excepcional, sino que se debió de repetir con asiduidad y por esta razón, el lenguaje castellano tenía incorporado un vocablo su designarlo.

La Cacica Principal, también conocida como “Señora de tal tierra” o simplemente con el título de “Cacica” representó la autoridad indígena más importante, fue titular de un repartimiento⁴⁸⁸ o parcialidad⁴⁸⁹ que se dividió en un territorio de mayor importancia, la *guaranga* y otro territorio sometido a esta, la *pachaca*. En ambos espacios, las Cacicas Principales fueron las dueñas y señoras de esos territorios y se encargaron de la organización de la mita y la recolecta del tributo de los indios sometidos en dicho territorio. La guarangua llegó a interpretarse como pueblo y la pachaca como parte de él, pero con sus propios Caciques también llamados “Principales”, siempre con menos indios a su cargo que el Cacique de la guaranga. Este binomio podría entenderse como el hanan y hurin donde la pachaca como hurin siempre estuvo sometida al hanan, representado en la guaranga.

Por tanto, la guaranga englobó a la pachaca, y esta a su vez supuso la unión de varios ayllus. Los ayllus según la definición de Claudia Rosas Lauro, eran considerados:

“Grupos de parentesco reforzados simbólicamente o religiosamente a través del culto a un antepasado común [...] Se trata de una suerte de familias extensas unidas por vínculos sociales, religiosos, económicos y políticos. Dichas vinculaciones se expresaban en los lazos de reciprocidad y redistribución, en el hecho de tener una autoridad común, incluso la identidad del atuendo, el habla de un dialecto o lengua local, además del origen mítico, pues los miembros del ayllu

⁴⁸⁸El repartimiento se asoció con uno o varios pueblos, fue una unidad administrativa colonial formada por pueblos que satisficieron una misma cuota tributaria. Varios pueblos englobaron un repartimiento y varios repartimientos a su vez configuraron una provincia. Díaz Rementería, Carlos “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 35.

⁴⁸⁹La parcialidad unida al pueblo, se estableció en dos partes, hanan y hurin, aplicadas a las pachacas en concreto, donde hanan fue un territorio simbólicamente superior al hurin. Ibid.

se reconocían descendientes de un antepasado común y veneraban a sus propias huacas o divinidades”⁴⁹⁰.

Esta definición es muy importante porque es igual que la interpretación que desarrolló Carlos Díaz Rementería al considerar al Cacique o Cacica Principal de una pachaca como la persona primera cabeza del ayllu más antiguo, desde donde después partieron todos los demás ayllus originarios. Todos partieron de ese mismo tronco naciendo del primer Cacique Principal que a nuestro parecer y como ya expusimos en el capítulo anterior al hablar de la herencia femenina, este primer Cacique en la costa norte no correspondería a un varón sino a una mujer, identificada como la Diosa Madre ancestral primigenia, como ya introdujo Latcham a principios de siglo, siendo esta la que mediante su descendencia uterina, otorgó la dignidad cacical a las mujeres de su linaje, de ahí que en la zona norteña el acceso de las mujeres a las capullanías y posteriores cacicazgos coloniales tuviera una representación mayor que en el resto del Perú.

La Cacica Principal podía tener varias parcialidades bajo su mando, es numerosa la documentación que hemos obtenido en los archivos, donde las mujeres Caciccas obtuvieron el título de varios cacicazgos correspondientes a diferentes parcialidades que heredaron tanto por vía paterna como por vía materna y en caso de viudez, heredaron por parte de su marido, viendo incrementado su patrimonio y estatus social de forma considerable y amasando grandes fortunas que en el siglo XVIII, convirtió a las Caciccas en mujeres muy poderosas como veíamos en la región de Jauja, por ejemplo.

Este título es el que más aparece en los documentos de los archivos consultados como podemos ver en el Anexo X. Se vinculan principalmente con la documentación pertinente al reclamo de títulos hereditarios. Cronológicamente este título fue utilizado desde los primeros momentos del contacto hasta el final del cacicazgo en el siglo XIX.

⁴⁹⁰Rosas Lauro, Claudia, “Entre la satanización y la idealización. La figura del Curaca en la historiografía andina contemporánea” ..., págs. 2-3.

3.4.2. La Cacica y Gobernadora

Este cargo surgió como consecuencia de la titularidad conjunta de Cacica y Gobernadora en una misma persona, la Cacica no solo recibió la dignidad del cargo, sino que además se la nombró Gobernadora de él considerando que había desarrollado plenas capacidades para ejercer correctamente las funciones de gobierno. Recibió por tanto una jurisdicción delegada.

Es considerada una figura independiente de la Cacica Principal⁴⁹¹. Según Rementería, este cargo se dio principalmente en las poblaciones que carecían de Caciques de sangre, porque en los territorios donde se sustituyó al Cacique de titular, se hizo por otro Cacique interino y no por un Gobernador⁴⁹². Esta hipótesis no sería del todo aplicable en el caso de las Cacicac Gobernadoras, pues como vimos con anterioridad, en Jauja al menos, no se cumplió este requisito, al heredar de madres a hijas el cargo de Cacica y Gobernadora. Ni en el cacicazgo de Daule, distrito de Guayaquil, donde encontramos por primera vez citada en un documento de 1626⁴⁹³ esta doble titularidad en Doña María Caychi, heredera del cargo que ejecutó junto con su marido.

El proceso de elección y de investidura fue el mismo que vimos para la Cacica Principal⁴⁹⁴ y un dato curioso es que este doble cargo aparece recogido principalmente en los documentos de archivo para el siglo XVIII (Anexo X):

- Doña María Llamoca, gobernaba a principios del siglo XVIII, bajo este cargo en el pueblo de Saquisilí (Ecuador).
- En 1763 gobernaba Doña Josefa Carrillo en el pueblo de Chiclayo.
- En Jauja, pese a que no se ubica en nuestra zona de estudio, es un gran referente para el estudio de las Cacicac en la época Colonial, en los repartimientos de Lurin Huanca, Hanan Huanca y Hatun Xauxa destacaron las tres cacicac Gobernadoras que se sucedieron en el cargo. Estas fueron Doña Teresa de Apoalaya hacia principios del siglo XVIII, Doña Gabriela Limaylla, en 1750 y Doña Josepha Astoruri Limaylla entre 1781 y 1790. En este caso, queremos destacar el acceso al poder de Doña

⁴⁹¹Díaz Rementería, Carlos “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 42.

⁴⁹²Ibid.

⁴⁹³Archivo General de Indias, Audiencia de Quito, 31, N. 22, año 1626, Folio 1: *Doña María Caychi Cacica Principal y Gobernadora de los pueblos de Daule y yanco vamba y pimocha en términos de la ciudad de Guayaquil*.

⁴⁹⁴Díaz Rementería, Carlos “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 42.

Gabriela Limaylla, mujer noble perteneciente a otro linaje externo al de la gobernación de Jauja y heredera del curacazgo del Lurin Huanca. Tras contraer nupcias con el heredero Don Blas Astocuri y Doña Teresa Apoalaya, y fallecer este en 1751, Esta mujer noble se convirtió en Cacica y Gobernadora de los tres repartimientos. Este es un claro ejemplo del acceso al poder femenino en uno de los casos exclusivos como fue el de viudez⁴⁹⁵.

- Lo mismo ocurrió en la zona surandina, en Azangaro (Puno), nuevamente encontramos otra mujer que recibió el doble cargo de Cacica Gobernadora en 1794, esta fue Doña María Teresa Choquehuanca⁴⁹⁶.

Entre las obligaciones concretas para las Cacicas Gobernadoras, Díaz Rementería señala las siguientes⁴⁹⁷:

- El ejercicio práctico de sus competencias: recaudación de tributos y reparto de indios y mercancías.
- Protección de los indígenas: protección física tales como no permitir el trabajo a los enfermos y menores de edad en labores perjudiciales o perseguir la práctica de oprimir las cabezas de los recién nacidos. Y protección ético- religiosa: suprimir toda práctica que esté en contradicción con los principios de la religión, como la poligamia o permitir que los indios pudieran contraer matrimonio legítimo libremente.
- Protección patrimonial: mediante la ejecución de testamentos para evitar la apropiación de los bienes por parte de los curas u otros en sus nombres. También debían supervisar que se ingresara en la caja de la comunidad las ganancias obtenidas por la venta de excedentes ganaderos para el abastecimiento de los hospitales de indios.

⁴⁹⁵En la época anterior a estas Cacicas (siglo XVII), el valle de Jauja estuvo sometido a grandes revueltas por la herencia del cargo curacal. Los Caciques utilizaron la institucionalización de la represión colonial hacia cualquier tipo de idolatrías prehispánicas para denunciarse entre ellos por “hechiceros y brujos” y adquirir así tan deseados cacicazgos. Véase La Puente Luna, José Carlos de, *Los Curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú Colonial*, Colección de Estudios Andinos, Fondo Editorial PUCP, Lima, 2013.

⁴⁹⁶Archivo General de Simancas, SGU, LEG 6810, 28, año 1794. *Expediente sobre solicitud de premio que hace Doña María Teresa Choquehuanca, mujer del sargento mayor Don Nicolás de la Cámara, Cacica y Gobernadora del pueblo de Azangaro.*

⁴⁹⁷El investigador no hace referencia a una diferencia entre los Caciques Gobernadores según el género, por lo que adaptamos su generalidad al caso femenino. Díaz Rementería, Carlos, “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 61.

A continuación, enumeramos los deberes y obligaciones de la Cacica Gobernadora⁴⁹⁸:

1. Examinar las chacras vacías para el reparto oportuno entre los indios tributarios que no las poseyeran.
2. Castigar a los indios que introdujeran el ganado en las sementeras.
3. Fiscalización anual de los bienes de la comunidad.
4. Cuidar de la existencia de mercados públicos.
5. Cuidar del buen cuidado y funcionamiento de las acequias y fuentes del pueblo.
6. Preparar las mitas.
7. Repartimiento de indios.
8. Cobro anual de una cantidad a los indios tributarios para contribuir con el mantenimiento de los hospitales de indios.

3.4.3. La Cacica Segunda o “Mandona”

También llamados para el caso masculino “Mandones”, según Jorge Pável para la región norte y más concretamente para Piura, este cargo lo ocuparon los familiares de los Caciques Principales, que además gozaron de los mismos privilegios y por ello muchos indios del común deseaban ocupar este puesto⁴⁹⁹.

Díaz Rementería⁵⁰⁰ y Susan Ramírez⁵⁰¹ consideran que este cargo hizo referencia a la existencia de un personaje secundario que fue el más cercano colaborador del Cacique Principal entre cuyas funciones estaría la cobranza de los tributos. Es en esta figura donde el Cacique o la Cacica delegaría parte de su autoridad y funciones para organizar además la mano de obra comunal o la redistribución de bienes.

Conocemos la identidad de algunas de estas mujeres (Anexo X), como, por ejemplo:

Doña María Josepha Guaman Chumbi, segunda persona de Chiclayo en 1647, Doña Juana Barragán de Nariguala en 1699, Doña Agustina Chamo chumbi, quien fue segunda

⁴⁹⁸Ibid. págs. 62-63.

⁴⁹⁹Pável Elías Lequernaqué, Jorge, “Los Señores resistentes: los Caciques de Catacaos y sus estrategias de actuación y adaptación en la sociedad piurana del siglo XVII” ..., pág. 23.

⁵⁰⁰Díaz Rementería, Carlos, “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 44

⁵⁰¹Ramírez, Susan, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI...*, págs. 51-52.

persona de Lambayeque en 1730, Doña Rosa Llontop Chumbi Limo también de Lambayeque en el siglo XVIII y Doña Juana María, segunda persona de Santa Eulalia, en 1844.

3.4.4. India Principal o Principala

En los documentos primigenios de la Colonia, este cargo apareció siempre acompañando al de Cacique, como se puede observar en las Ordenanzas de Cuenca, al dictar las obligaciones de los Caciques siempre hizo alusión a “Caçique y Principales” por lo que podemos interpretar que el cargo de Cacique Principal en un primer momento, pudo designarse de las dos maneras. Pero posteriormente, la documentación del siglo XVII hace referencia a la India Principal como Cacica de inferior rango dentro de una jerarquía o a simples indias de la élite que disfrutaron de cierto prestigio social por herencia del título, alianza matrimonial o por ejercer alguna función de gobierno. Podrían ser también colaboradoras del Cacique o Cacica Principal, pero consideradas en una posición inferior al segundo Cacique o Cacica⁵⁰².

3.4.5. Análisis cronológico del uso de los títulos femenales en la costa norte del Perú

Las titularidades empleadas para designar el estatus social y cargo político de las mujeres de élite en el Perú Virreinal fueron cambiando a medida que el sistema Colonial se implantaba e intentaba a su vez, adaptar la terminología empleada en el Viejo Mundo a los cargos de poder que se iban identificando en el nuevo continente.

Esta primera transformación en cuanto a la designación de los cargos femenales fue parte de un largo proceso que fue variando de un siglo a otro. Como podemos observar en el Anexo X, estas titularidades aparecen en multitud de documentos acompañando al nombre de las mujeres que recibían el título, de tal forma que tras un estudio detallado de los resultados obtenidos tras analizar la documentación recogida en los archivos que se expone en dicho Anexo, hemos podido observar como la variación del título que designó el cargo de estas mujeres está ligado a épocas de mayor o menor lucha de la mujer indígena de élite por entrar a formar parte del ejercicio del poder y defender sus bienes (Figura 52):

⁵⁰² Ibid.

TÍTULOS Y CARGOS FEMENINOS INDÍGENAS DE LA COSTA NORTE

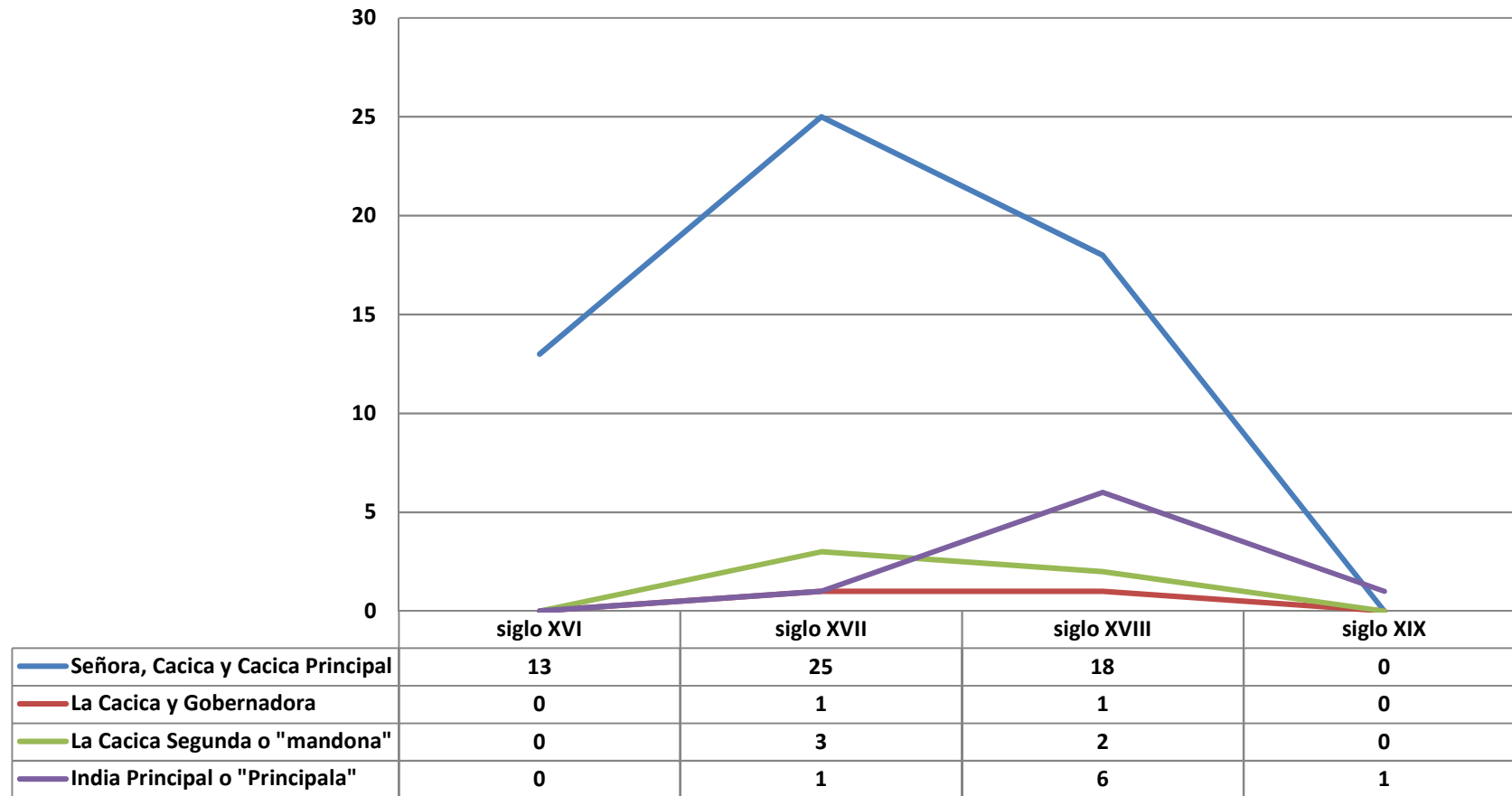


Figura 52: Gráfico que muestra la utilización de los títulos y cargos femeninos de la élite indígena. En este gráfico hemos optado por unificar el cargo de Señora, Cacica y Cacica Principal, puesto que en la práctica correspondieron al mismo cargo como así demuestra la documentación consultada en esta investigación. Fuente: Elaboración propia con la información procedente de las 71 mujeres de la costa norte presentadas en el Anexo X de esta investigación.

La Señora, Cacica y Cacica Principal

En este gráfico se puede observar como las Señoras, Cacicas o Cacicas principales fueron las mujeres que más pleitearon desde el primer momento de la Conquista, prueba de ello son los 13 documentos recogidos en los archivos datados en el siglo XVI, los 25 para el siglo XVII, 18 documentos para el siglo XVIII. Los registros documentales de estas Señoras aumentan considerablemente en el siglo XVI y XVII, como consecuencia de las imposiciones legislativas castellanas que las impidió el acceso al puesto curacal sin la probanza correspondiente de ser dignas herederas de dicho cacicazgo. Se puede observar como estas mujeres se resistieron a perder sus cargos de poder y al ejercicio del mismo y tuvieron una presencia importante en los tribunales para reclamar lo que les correspondía por costumbre y derecho de sucesión.

A partir del siglo XVIII, descendió relativamente la actividad jurídica de las Cacicas, pero no desapareció. Como veremos en el capítulo siguiente, tras las rebeliones indígenas y la deposición de los Curacas rebeldes, las Cacicas aprovecharon para reclamar su título demostrando su vinculación con el linaje gobernante y además el apoyo a la Corona. Por ello siguen visibilizándose en los litigios o pleitos. El siglo XIX muestra un claro reflejo de la situación que atravesaban los cacicazgos, en pleno proceso de desaparición, son mínimos los documentos encontrados que registraron a las Cacicas.

La Cacica y Gobernadora

En este gráfico se puede observar como este cargo creado por la Corona a finales del siglo XVII, tuvo vigencia durante el siglo XVIII, dotando a las Cacicas de la titularidad del cargo, pero además también de su gobernabilidad. En este siglo de conflictos, tras las rebeliones indígenas, los cacicazgos se reacomodaron y los criterios para su elección, variaron. El derecho de sangre siguió siendo un elemento de consideración importantísimo, pero empezaron a influir otros factores como la riqueza de la Cacica, cuya clara representación la encontramos en las Cacicas Gobernantas de Jauja y las probanzas del apoyo a la Corona durante las rebeliones.

Por ello, en el siglo XVIII asistimos a un cambio en cuanto a la gobernabilidad femenina, que salió beneficiada de la situación social del momento, cuando tuvo más validez

la riqueza y la lealtad que la condición sexual de la Cacica⁵⁰³. El siglo XIX, sin embargo, sigue siendo un claro reflejo de la evidente desarticulación del cacicazgo, como podemos observar, la documentación de mujeres de élite para la costa norte con una titularidad de Cacica y Gobernadora es ya, prácticamente inexistente.

La Cacica Segunda o “Mandona”

Las mujeres que detentaron este cargo, raramente aparecen como personajes principales en los pleitos que se encuentran en los archivos, a no ser que fuese el segundo título que recibía tras el de la Cacica Principal o que figurase en el documento como testigo en algún juicio. Quizás esto se debiera a que una Cacica Segunda no tuvo ni los mismos recursos económicos ni el suficiente respeto o privilegio social como para llevar a cabo un juicio que a la larga pudiera producirles elevados costes. O incluso no conocemos si en el caso de las Caciccas Secundas pudieron contar con el amparo legal necesario para poder llevar a cabo proceso judicial, aunque al menos en cuatro casos conocemos que sí pudieron ejecutarlos.

Aún así, hemos localizado cinco documentos donde estas mujeres pleitearon en los siglos XVII y XVIII, siendo así inexistentes la documentación correspondiente a los siglos anteriores y posteriores, lo que no nos permite hacer una valoración firme sobre los datos obtenidos.

Lo que es evidente, es que las Caciccas segundas se sumaron junto con las Caciccas principales a la actividad legislativa en reclamo de sus derechos, siendo así conscientes y capaces de desarrollar todo un proceso legislativo para mantener su estatus y poder a lo largo del Virreinato.

La India Principal o “Principal”

Como parte de la élite indígena femenina, también participó en el ejercicio legislativo colonial de una manera mucho más activa a partir del siglo XVIII, donde el reclamo de tierras y las denuncias por malos tratos y homicidios, demuestra como está mujer noble que detentaba el cargo de Principal, había asumido por completo el sistema Colonial y utilizaba

⁵⁰³En la documentación que se encuentra en el Archivo Histórico de Ecuador, sabemos que son más numerosos los documentos que citan a mujeres Caciccas y Gobernadoras en el siglo XVIII para la zona ecuatoriana, (Carlos Ciriza, comunicado personal), pero debido a nuestro límite temporal no hemos podido viajar al archivo para manejar esta información como ya comentamos al principio de esta Tesis doctoral. Sin duda, esta línea de investigación la retomaremos más adelante para analizar exhaustivamente este cargo y ampliar significativamente el estudio sobre las Caciccas de la costa norte.

las estrategias que la propia legislación le permitía para su propio beneficio, además de obtener con ello, el prestigio que le correspondía por derecho propio.

3.5. Conclusiones

Como hemos podido demostrar a lo largo de este capítulo, el acceso al poder de las mujeres de élite indígenas fue cambiando a medida que la implantación del sistema Colonial se hacía más patente. En un primer momento, la presencia femenina española fue un elemento potenciado de esta castellanización que posteriormente con las fundaciones de beaterios y conventos para la educación de las indias nobles, fue adaptando el sistema de creencias castellano al territorio peruano. Pero, aún así, los cargos cacicales femeninos se mantuvieron gracias al respeto por parte de las autoridades españolas a la descendencia femenina y a la ordenación social del cacicazgo mediante la *costumbre* prehispánica, que en la costa norte favoreció el mantenimiento del poder femenino al ser tradición que las mujeres sucediesen a sus madres/padres en el cargo.

Sin embargo, en la documentación de los archivos coloniales, para el siglo XVII, podemos observar como la mujer fue apareciendo cada vez más en un segundo plano, tras la figura del esposo, que fue el que tomó protagonismo y puso la voz en los pleitos para reclamar los derechos de su esposa al cacicazgo que (en teoría) el gobernaría de pleno derecho al ser el esposo de esta. Aunque no siempre fue así, hubo mujeres que pudieron gobernar solas por la reputación que se habían forjado amasando grandes fortunas, o llevaron a cabo el mandato junto a su marido o incluso recibieron el cargo tras enviudad sin descendencia o con hijos herederos en minoría de edad a su cargo.

La estructura del cacicazgo se respetó, dando un lugar privilegiado a la Cacica, Señora o Principala y a sus subalternos que en el orden de Cacica Segunda, Mandona e India Principal accedían al ejercicio del poder de una forma menos importante que la Cacica Principal. El único cargo que se creó durante la colonia fue el de Cacica y Gobernadora, que además tomó una mayor presencia e importancia a partir del siglo XVIII, influenciado por la coyuntura social y política, donde ya no fue tan importante el sexo de la Cacica para gobernar como sí la riqueza que poseyera o la lealtad a la Corona española.

**CAPÍTULO 4. ESTRATEGIAS DE NEGOCACIÓN, RESISTENCIA Y
ADAPTACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE ÉLITE ANTE LA NUEVA
SITUACIÓN COLONIAL EN LOS SIGLOS XVII y XVIII**

Como hemos argumentado a lo largo de esta Tesis, el Imperio español intentó imponer sus costumbres castellanas en el Nuevo Mundo y muchas de ellas, principalmente las de gran arraigo católico, se adaptaron rápidamente con las connotaciones de una estratificación de género donde las mujeres pasaron a una práctica de invisibilidad en el espacio público, a menos en teoría. En la práctica, el espacio de la región surquiteña-norperuana, mantuvo el ejercicio del poder de las mujeres de élite indígenas que principalmente tuvieron una vinculación con el comercio y las tierras, lo que les permitió el acceso a puestos económicos y jurídicos por medio de la riqueza, que en otra situación, hubieran sido vetados para ellas por su condición sexual.

Por otra parte, mientras que las mujeres indígenas supieron asimilar más rápidamente las nuevas normas impositivas y el cambio cultural que comenzó en el siglo XVI donde se reconstruyó su identidad de género bajo la visión del Colonialismo, los varones indígenas sufrieron una adaptación diferente, la justificación de la masculinidad por medio de la acción bélica, fue uno de los puntos en común entre los conquistadores y los guerreros indígenas, pero esta masculinidad guerrera fue perdiendo su fundamento a medida que la Colonia asentaba sus mecanismos de dominación sobre la población indígena, lo que se ha interpretado como una pérdida de la valorización masculina e incluso algunos estudiosos lo interpretan como una *feminización*⁵⁰⁴ simbólica durante la Conquista.

Por tanto, las mujeres supieron mantener su liderazgo mediante la adaptación a las nuevas imposiciones y ser conocedoras de los procedimientos e informaciones necesarias para presentarse en los pleitos y reconocer así su derecho a la sucesión en el cacicazgo o ejecutar su mandato en momentos de viudez o minoría de edad del heredero. Jugaron con las alianzas matrimoniales entre Caciques para mantener su estatus y ampliar sus tierras, y se introdujeron en el mundo eclesiástico y comercial para aumentar sus riquezas y poder así mantener su presencia efectiva en el gobierno de los cacicazgos. Por lo tanto, desarrollaron toda una serie de estrategias que les permitieron entrar en el juego de la administración Colonial y aprovecharon las leyes que les favorecían para mantener su posición de poder y prestigio social como veremos a lo largo de este capítulo.

Concluimos esta investigación con un epígrafe final que sobrepasa el marco cronológico expuesto en este trabajo, pero que consideramos muy importante a la hora de entender dos

⁵⁰⁴Lavrin, Asunción, “Introducción, América Precolombina Parte III”, *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. Vol. I, *De la Prehistoria a la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 2005, pág. 774

cuestiones, en primer lugar, como las mujeres de élite indígenas siguieron luchando por mantener su posición privilegiada dentro de la sociedad del siglo XVIII, empleando estrategias de resistencia y negociación iguales a las empleadas en las centurias anteriores.

Y, en segundo lugar, como la implantación total de la dominación Colonial, llevaron hacia la desarticulación del cacicazgo hasta su desaparición en el siglo XIX.

4.1. Estrategias de negociación, resistencia y adaptación de la élite femenina en la costa norte

A lo largo de este epígrafe enumeramos nueve estrategias empleadas por las mujeres de élite en la costa norte para mantenerse en el ejercicio del poder y continuar disfrutando del prestigio social que gozaron anteriormente por ser parte de la nobleza indígena. Los documentos de los diferentes archivos, muestran numerosos testimonios sobre las demandas y pleitos que las mujeres indígenas interpusieron para recuperar sus tierras y títulos, así como informaciones sobre el desarrollo y la cotidianidad de la vida en el Virreinato del Perú, siendo mujer e india en la costa norte.

4.1.1. El derecho de sucesión en el cacicazgo Colonial

El respeto, reconocimiento y la obediencia por parte de los indígenas a las autoridades cacicales femeninas fueron parte del detonante para que la Corona respetase las relaciones de poder anteriores a la llegada española. Era más sencillo ordenar y mandar al común de la población nativa con una líder intermediaria a la que se obedeciese desde antaño por su legitimidad dentro de la comunidad y por tanto, si se respetaba su cargo, se evitaban revueltas y conflictos que perjudicasen al control y sometimiento de la población indígena y por supuesto, se favorecía de esta manera el rápido enriquecimiento de la Corona española. En palabras de Elisabeth Puertas: “la necesidad de la Corona de lograr un dominio efectivo de los pueblos conquistados, a fin de hacerlos productivos, estuvo por encima del género”⁵⁰⁵.

En los siglos XVI y XVII se mantuvieron las costumbres y los modelos de herencia indígenas en los cacicazgos por lo que se readaptaron las normativas de la Conquista permitiendo la herencia cacical femenina como pudimos observar en las ordenanzas descritas

⁵⁰⁵Puertas, Elisabeth, “La mujer frente al poder en la sociedad colonial peruana (siglos XVI-XVIII)” ..., pág. 150.

en el capítulo anterior, aunque no sin multitud de luchas dentro del marco legislativo castellano, para defender su derecho al cargo.

La implantación del mayorazgo, fue sin duda una ventaja para las mujeres de élite, porque las situaba en una posición de superioridad hereditaria frente al varón, al ser las hijas mayores o herederas directas de la dignidad cacical. Por lo tanto, la legislación ya no era un problema para reclamar las tierras y los títulos de sus padres o tíos si estaban en una posición favorable para heredarlos.

El otro requisito indispensable era la capacidad para gobernar, la región norteña jugó con una gran ventaja en este aspecto, al ser tradición y costumbre en dichas tierras que las mujeres gobernasen los cacicazgos, por tanto, no se puso en duda este aspecto, considerándose que las mujeres eran dignas receptoras del título ancestral del cacicazgo, a diferencia de otras regiones como en Cuzco⁵⁰⁶.

De esta manera podemos observar en la documentación de los archivos, como tanto hombres como mujeres reclamaron sus derechos a la herencia del cacicazgo y las tierras pertenecientes a su familia. Campo de batalla común para ambos géneros, pero aquí nos centraremos en los pleitos llevados a cabo por las mujeres de la élite indígena.

En el primer caso, destacamos el pleito de Doña Antonia Cando, quien fue Cacica de Santa Rosa de Ambato (Ecuador) en el siglo XVIII. En el documento se puede apreciar como la Cacica alegó que, aunque tuviese hermanos varones, su madre le “hereda el cacicazgo universalmente”⁵⁰⁷, es decir, que, en este caso, el cacicazgo de Santa Rosa de Ambato se heredó de madre a hija. Y anteriormente a ellas, Doña Antonia Cando demostró como su abuelo Don Domingo Cando Pilamonga, Gobernador en 1638 de doce ayllus, dejó escrito en su testamento que le “han de suceder sus hijos o hijas en dicho cacicazgo”, por lo que no existió una norma establecida en cuanto al género a la hora de heredarlo.

Pero que se permitiera no quiere decir que se facilitara o se respetara, la administración Colonial no facilitó el derecho de sucesión femenino y los pleitos o litigios estuvieron llenos de trabas para las mujeres que debían demostrar en primer lugar que fue costumbre antigua que así se heredase y en segundo lugar, su descendencia legítima en el cargo. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en el memorial de derechos de Doña Agustina Chamo

⁵⁰⁶Véase Garrett, David, “In Spite of HerSex: The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes”, *The Americas*, Vol. 64, N°4, 2008, págs. 547-581.

⁵⁰⁷Archivo Nacional de Ecuador, Serie Cacicazgos, C. 46, Vol. 104, folio 113v. Citado en Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder” ..., pág. 20.

Chumbi de Cisneros, quien aludió a la falta de descendencia masculina por parte de su difunto padre, Cacique de Chérrepe y Pueblo Nuevo y de su tío carnal, Cacique principal de Jequetepeque y de San Pedro de Lloc, por lo que reclamaba el derecho a heredar los cuatro cacicazgos, de los cuales el virrey Marqués de Castelfuerte, solo le concedió los dos de su padre, Chérrepe y Pueblo Nuevo⁵⁰⁸.

De manera que las mujeres pudieron acceder al cacicazgo por medio de los litigios que presentaron ante la Corona para defender sus derechos legítimos a la dignidad curacal. Sin duda, esta fue la estrategia principal que emplearon para poder ejercer el poder de pleno derecho y con respaldo legítimo, aunque con una novedad que cada vez se imponía con más fuerza a finales del siglo XVI: las herederas del título transferían la autoridad y la práctica del gobierno a sus maridos. El documento que mejor refleja esta evolución en la pérdida del control curacal por parte de las mujeres está representado en la figura de la *Capullana* Francisca Mesocoñera, citado a lo largo de este trabajo y donde mejor se observa como antes de 1625 la Cacica de Nariguala (Piura) fue considerada “Señora de su territorio” pero a partir de esa fecha aparece su marido Juan Temoche como Gobernador del cacicazgo. Es por tanto un reflejo de como a principios del siglo XVII la población indígena de la costa norte fue aceptando y adaptando a su sistema de vida, los nuevos cambios psicosociales y políticos que impusieron los dogmas europeos.

Lo más destacable de este valiosísimo documento es que la Cacica Francisca, es quien recibió el título del cacicazgo y gracias a ella, tanto su marido como los descendientes de ambos, pudieron disfrutar de él durante años⁵⁰⁹.

Otro caso representativo que también evidencia este traspaso de poder de la mujer al marido, lo encontramos en otra región, en la zona serrana de Jauja. Territorio ajeno a nuestro espacio de estudio, pero la documentación nos permite hacer una comparativa con la costa norte puesto que sucedió el mismo proceso, aunque ya en el siglo XVIII, cuando la adaptación a la cultura española, era una realidad en el territorio peruano. La Cacica Teresa de Apoalaya también otorgó la autoridad de su cacicazgo de Jauja a su marido, pero conservando

⁵⁰⁸Zevallos Quiñones, J. *Los cacicazgos de Lambayeque...*, pág. 33.

⁵⁰⁹Archivo General de la Nación, Derecho Indígena y Encomiendas, Legajo XXIII, Cuaderno 627, folio 10-11. Citado en Rostworowski de Diez Canseco, María, *Curacas y Sucesiones...* págs. 32-33.

ella la dignidad curaral y manteniendo una posición activa en todo el desarrollo económico del mismo⁵¹⁰.

Una situación poco común, fue que la mujer pudiese recibir la gobernación curacal sin derecho sucesorio. Es extraño que una mujer pudiera heredar este título sin ser descendiente directa de los Caciques anteriores y más aún siendo fémica sino se recurría a engaños legales que pasaron inadvertidos frente a las leyes castellanas o mediante negociaciones llevadas a cabo con la propia gobernación Virreinal. Conocemos un caso ya citado que se dio en 1640, cuando Doña María Pancatil, fue nombrada Cacica de Sechura tras ganar el pleito a Juan de Nonura por su minoría de edad para ejercer el cargo⁵¹¹. Esta Cacica mantuvo su dignidad curacal durante 45 años hasta su fallecimiento en 1685, aunque no le correspondió tal honor al ser hija de padres tributarios de la parcialidad de Sechura y Nonura, sujetos al Cacique Don Félix Temoche⁵¹². Su marido Don Gaspar Sánchez tomó el mando del curacazgo tras emborrachar a los indios que debían prestar declaración, para que, de esta manera, las declaraciones fueran favorables a su esposa. Pero el día del acto de posesión cuando la Cacica fue a sentarse en la tiana, los indios dejaron clara su falsedad y el malestar común al tirarle tierra y piedras como recoge el documento⁵¹³.

Este documento es muy revelador si pensamos en ¿por qué las autoridades permitieron que gobernara esta Cacica si se supo de su engaño?, es evidente que algún interés hubo, aunque lo desconocemos. Es posible que pudiese existir algún tipo de negociación entre la Cacica y la gobernación española para que ambos saliesen favorecidos.

Don Gaspar Sánchez, su esposo, hizo todo lo posible por demostrar la legitimidad de su esposa en la dignidad cacical, aun sabiendo que era falso. Porque conocía que de esa forma él sería el responsable del ejercicio del mismo con plena autoridad.

Estamos, por tanto, ante un reflejo de la desmembración del respeto por las autoridades indígenas y su pasado. El afán de poder rompió con la tradición prehispánica aun a sabiendas del rechazo de los indios sujetos al cacicazgo. Además, los Caciques usurpadores no respetaron la elección tradicional, sino que aceptaron las nuevas normas en las que el esposo gobernó en nombre de su mujer Doña María Pancantil.

⁵¹⁰Hurtado Ames, Carlos H., "Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)" ..., pág. 169.

⁵¹¹En esa época Juan de Nonura tendría entre 14 – 15 años de edad. Rostworowski de Diez Canseco, María, *Curacas y Sucesiones...* págs. 36-37.

⁵¹²Ibid.

⁵¹³Ibid.

4.1.2. Reclamo de herencias para la manutención de sus hijos

El reclamo de herencias familiares fue otro recurso empleado por las mujeres de élite para obtener bienes con los que subsistir al no poder acceder al título del cacicazgo por su condición femenina o porque no les correspondía por derecho propio. El título no fue lo único que otorgó prestigio y riqueza, con la implantación del sistema Colonial, las tierras, el acceso a los recursos y la comercialización de estos, llevaron al enriquecimiento de muchas mujeres, tanto españolas como indígenas, convirtiéndolas en señoras poderosas y con una gran influencia en la sociedad de la época.

La viudez dotó a las mujeres de una gran independencia al no estar sujetas a la dominación varonil. Los bienes heredados de sus maridos permitieron el desarrollo de una vida tranquila, pero además cuando existieron hijos menores de edad dentro del matrimonio, las madres de estos, aprovecharon un recurso que la ley les otorgaba al ser madres “protectoras y tutoras” para recibir además de su herencia como esposas legítimas, la herencia en nombre de sus hijos e hijas menores para así poder hacer frente a su manutención.

Como ejemplo, queremos destacar el pleito presentado por Doña María Josepha Guaman Chumbi, Cacica Segunda persona del pueblo de Chiclayo, el 27 de agosto de 1647, para que se le entregasen “las alhajas, especias y otros que le dejó su marido por testamento”⁵¹⁴, Don Sebastián Limo, Cacique y segunda persona del pueblo de Lambayeque. La Cacica Segunda reclamó la plata labrada que le dejó su esposo en “un plato grande de plata, seis platillos, dos cucharas, dos tenedores y una tembladera”⁵¹⁵. Más adelante, la Cacica hizo alusión a la hija de ambos, Doña Estefanía de tres años, a la que su padre dejó en herencia unas tiendas. Reclamó estas como parte del sustento que necesitaba para el cuidado de la niña de la siguiente manera:

“Como madre tutora curadera legítima de Doña Estefanía [...] a la cual le cupo en parte de herencia unas tiendas que están en la calle real de este pueblo de Lambayeque y que la dicha mi parte corriese con ellas como tutora de la dicha para con los alquileres, de ellas, sustentase a la dicha su hija”⁵¹⁶.

⁵¹⁴ Archivo Regional de la Libertad (Trujillo), Corregimiento, Legajo 201, Expediente 1394. fecha de 27 de agosto de 1647. *Expediente seguido por Doña María Josepha Guaman Chumbi, Cacica Segunda persona del pueblo de Chiclayo, viuda mujer que fue de Sebastián Limo, Cacique y segunda persona del pueblo de Lambayeque; sobre que se le entreguen las alhajas, especias y otros que le dejó su marido por testamento.*

⁵¹⁵ Ibid., Folio 1r.

⁵¹⁶ Ibid., Folio 2r-3r.

Utilizando estas tierras para conseguir de esta manera los recursos necesarios para la estabilidad y supervivencia de su familia.

Otro caso lo encontramos en el expediente seguido por Doña María Temocha⁵¹⁷ el 14 de abril de 1700. Doña María era India Principal del pueblo de Catacaos y pleiteó contra Antonio Martínez sobre el derecho a las tierras de Simbilá, en la jurisdicción de Catacaos. Esta mujer fue esposa de Don Gonzalo Mecache, hijo legítimo del Cacique principal de la parcialidad de Mecache, Don Juan, quien compró las tierras de Simbilá a una señora llamada Doña Ana y las recibió en herencia Doña María, para poder alimentar a los hijos legítimos que había engendrado con Don Gonzalo: un niño llamado Vibencio Mecache y una niña llamada María Mecache. Doña María Temoche, obtuvo estas tierras tras el fallecimiento de su marido, al solicitarlas por vía judicial bajo el mismo procedimiento que vimos anteriormente con Doña María Josepha Guaman, aludiendo a su maternidad y responsabilidad por el bienestar de sus hijos: “como madre legítima tutora y curadora de Vibencio Mecache y Doña María Mecache”⁵¹⁸ recibió estas tierras que posteriormente, arrendaría para con sus frutos alimentar a dicho menor”⁵¹⁹.

Por último, citamos el caso de Doña Francisca Chicaiza, Cacica Principal del pueblo de Angamarca en 1709, quien “demanda se le de posesión del cacicazgo en nombre de su hijo menor como madre y tutora de este”⁵²⁰.

En estos casos no conocemos la cantidad exacta que percibieron estas mujeres por estas tierras, pero no cabe duda que utilizaron el reclamo de las herencias de sus maridos como estrategia para tener acceso a los recursos económicos que les permitieran acceder a una cierta riqueza y por extensión, a un estatus social elevado. Así pues, el recurso empleado fue solicitarlo por medio de la herencia que se entregaba al primogénito y aprovechar su minoría de edad para poder ser ellas las que controlaran los bienes heredados de sus esposos.

⁵¹⁷ Archivo Regional de Piura, Legajo 19, Expediente 358 (357), fecha 14 de abril de 1700. *Expediente seguido por Doña María Temocha, Principal del pueblo de Catacaos, contra el indio Antonio Martínez sobre el derecho a las tierras de Simbilá, la jurisdicción de Catacaos.*

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ Archivo Histórico de Ecuador, Cacicazgos, Caja 5, Expediente 6, folio I, Daza Tobasura, Paula, “Gobernar en tiempos de cambio. Las Cacicas de la Audiencia de Quito”, ... pág. 88.

4.1.3. Estrategias matrimoniales

Desde épocas tempranas tanto en Castilla como en Perú, los matrimonios como alianzas políticas se realizaron con el objetivo de entroncar diferentes familias nobles y aumentar así, la riqueza y el reconocimiento social de ambas familias en la descendencia de dichos contrayentes. Estrategias matrimoniales acordes a las nuevas circunstancias sociopolíticas del momento. Al revisar la documentación, podemos observar como estas alianzas matrimoniales se establecieron desde época temprana entre españoles o criollos y mujeres de las élites nativas, como señala Juan Marchena, motivados por razones sociales y económicas, puesto que la mayor parte de estas mujeres pertenecieron a la nobleza indígena, por lo que poseyeron un considerable patrimonio de tierras e indios e indias, y además, estos respetaban su prestigio⁵²¹. Pero también las familias nativas vieron favorable estas uniones como recoge la siguiente cita del capitán Juan de la Torre y la hija del Curaca de Puerto Viejo:

“Los indios, viéndose favorecidos con el parentesco de aquel español, estimándolo más que a sus tesoros, le descubrieron una sepultura de los señores sus antepasados, donde había más de 150.000 ducados en oro y esmeraldas finas”⁵²².

Existen casos representativos de este hecho, como el de Quispe Sisa (Doña Inés cuando adopta su nombre castellano) hija del Inca Huayna Capac y la Coya Contarhuacho y Francisco Pizarro, matrimonio del que nacería la primera mestiza más rica del Perú, Doña Francisca Pizarro⁵²³. Otro caso es el de Beatriz Clara Coya, nieta del Inca Huáscar e hija de la Coya Cusi Huaracay y el Inca Sairi Topa, de quien heredó los repartimientos de Yucay y Jaquijaguana y sus 563 indios tributarios, que reclamaría su esposo Don Martín García de Loyola, casado con la Coya Beatriz por prerrogativa regia del virrey Toledo gracias a su colaboración con la Corona española para aplacar las rebeliones indígenas del siglo XVI y en la captura de Tupac Amaru I. Beatriz Coya era en ese momento una de las mujeres de la más alta nobleza indígena, con una enorme fortuna, por lo que el matrimonio concertado con Don Martín de Loyola fue sin duda un gran premio para este por los servicios prestados a la

⁵²¹Marchena Fernández, Juan, “Los hijos de la guerra. Modelo para armar” ..., págs. 341.

⁵²²De la Vega, Garcilaso, *Comentarios Reales*, segunda parte de los mismos publicada como Historia General del Perú, Edición de la L.I.P. Lima, 1959, pág. 132, citado en Marchena Fernández, Juan, “Los hijos de la guerra. Modelo para armar”, Congreso de Historia del Descubrimiento: 1492-1556, Actas, Vol. 3, 1992, págs. 341.

⁵²³Rostworowski, María, *Mujer y poder en los Andes Centrales, Doña Francisca Pizarro, una ilustre mestiza, 1534 -1698. y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y Coloniales...*, pág. 163.

Corona⁵²⁴ y para la Coya Beatriz, por entroncar con una de las familias de la nobleza española.

Esta práctica se normalizó a comienzos del siglo XVII y son los documentos notariales los que revelan que fueron las mujeres indígenas las que contrajeron nupcias con los europeos, nuevamente como estrategia política y económica de la élite curacal, como señala José Carlos de la Puente, para el caso de la sierra norte, en Jauja⁵²⁵. En esta región Doña María Acopachua, hija del Cacique Principal de este repartimiento, se casó con Jerónimo Díez y posteriormente con Juan Vélez. También Doña María Carguapachac, hija natural del Gobernador de Atunjaui se casó con Don Francisco Jiménez Pérez⁵²⁶. Es importante señalar que tanto estas mujeres de élite indígenas como las amantes de los españoles y los caciques, fueron determinantes en el mantenimiento de las costumbres indígenas, como indica Juan Marchena: “fueron las principales bisagras entre los dos mundos”⁵²⁷, puesto que muchas de ellas, como dijimos al hablar de la vestimenta femenina, mantuvieron sus vinculaciones con el mundo prehispánico.

Entre los propios Caciques indígenas, la política matrimonial mediante lazos de parentesco siguió el mismo desarrollo, los Caciques y las Cacicas se casaron para unir los troncos familiares y aumentar así los territorios cacicales, no sin disputas y pleitos en cuanto a las sucesiones posteriores, gracias a los cuales los archivos están cargados de documentación que nos permiten rastrear las líneas genealógicas de estas familias poderosas y conocer como estos enlaces matrimoniales aumentaron significativamente el territorio cacical de cada unión familiar. Tenemos datos de al menos una familia piurana, la de los Caciques de Colán para el siglo XVII⁵²⁸:

Los primeros lazos entre cacicazgos, surgen a principios del siglo XVII cuando Don Luis de Colán se casó con la India Principal del Puerto de Paita, Doña María de Paita. De este matrimonio no hubo descendencia, pero Don Luis de Colán tuvo un hijo ilegítimo, Juan de Colán que fue el segundo en establecer lazos de parentesco con otro cacicazgo, al casarse con Isabel Temocha, Cacica de Sechura.

⁵²⁴Ibid.

⁵²⁵La Puente Luna, José Carlos de, *Los Curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú Colonial...*, pág. 104.

⁵²⁶Ibid.

⁵²⁷Marchena Fernández, Juan, “Los hijos de la guerra. Modelo para armar” ..., pág. 333.

⁵²⁸Pável Elías Lequernaqué, Jorge, “Don Sebastián de Colán y Pariña y sus ancestros: Caciques de dos pueblos de la costa del corregimiento de Piura (s. XVI-XVII)” ..., págs. 151-161.

Posteriormente, el sobrino de Don Luis, Don Bartolomé se casa con Doña Luisa Melchora, heredera de Doña María *Capullana* de Paita, y nombrada Cacica en 1674. El hermano de Don Bartolomé, Don Sancho de Colán (hijo mayor y heredero del Cacique de Colán, Don Domingo), casó con la heredera del cacicazgo de Pariña, Doña Isabel de Pariña, entroncando una vez más con otro cacicazgo externo. Y casándose en segundas nupcias con Doña Francisca Canapay o Francisca Mesocoñera, Cacica de Nariguala⁵²⁹.

Así pues, llama la atención como en poco tiempo, el cacicazgo de Colán amplió significativamente su espacio de dominación, siendo a nuestro parecer, una clara estrategia de resistencia frente a la avanzada terrateniente Colonial. De tal forma que para el siglo XVII, los Caciques masculinos de Colán, establecieron lazos de parentesco y unión entre este y los cacicazgos de Paita, Sechura, Pariña y Nariguala por medio de matrimonios con las Caciccas de estos territorios y fueron estas las que con sus títulos y pertenencias a linajes honoríficos, permitieron aumentar el patrimonio, tanto de su propio cacicazgo, como el de los Caciques de Colán, por tanto fueron ellas también las que desde su posición privilegiada entre la élite indígena, emplearon el juego de las alianzas matrimoniales para seguir acrecentando o manteniendo su poder a medida que las leyes castellanas implantaban el acceso político masculino.

Es interesante ver, una vez más, como a partir del siglo XVII y sobretudo en el siglo XVIII, las leyes españolas se habían impuesto de tal manera que los maridos fueron los que gobernaron en nombre de sus mujeres Caciccas, al menos sobre el papel.

El primer caso para la costa norte documentado en los archivos, corresponde a la ya citada con anterioridad, Cacica Francisca Mesocoñera o Canapayna, Cacica de Nariguala, que en un documento de la Biblioteca Nacional de Perú⁵³⁰ en 1625, figura un juicio de Don Francisco Carlos Melipis, Indio Principal, contra el Cacique Don Juan Temoche por “excesos y delitos cometidos contra los indios a su cargo”. Entre otras cosas, le reprochaban ser muy amigo de “taquis y borracheras, que día y noche se llevaban a cabo en su casa”. Pleito que posteriormente ganó el Cacique Don Juan Temoche que aparece ya nombrado como Cacique y Gobernador del cacicazgo, perdiendo así las antiguas costumbres de la gobernación

⁵²⁹*Capullana* célebre por ser su probanza de méritos, documento que dio origen al estudio en profundidad de los cacicazgos y capullanías femeninas en la costa norte del Perú. Trabajo ampliamente estudiado en Rostworowski de Diez Canseco, María, *Curacas y sucesiones: costa norte*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1961.

⁵³⁰BN-B903, año 1625. Citado en Rostworowski, María, *Curacas y Sucesiones...*, pág. 33

femenina por la que años antes había pleiteado su mujer y verdadera dueña del cacicazgo, Doña Francisca.

En el siglo XVIII, las costumbres castellanas que apartaban a la mujer del espacio político estaban plenamente aplicadas en todo el territorio peruano salvo ciertas excepciones. El trabajo de David Garrett, que, aunque no se ciñe a nuestro espacio de estudio sino a la región cuzqueña, es un claro reflejo de lo que exponemos aquí, en su artículo “In Spite of her sex”⁵³¹, localizó a 32 Cacicas para la zona cuzqueña y las provincias aledañas (Anexo XI y Anexo XIII), de las cuales:

Gobiernan en su propio nombre	4
Gobierna el marido	17
Gobierna primero el marido y luego ellas	2
Gobierna primero el marido y luego ellas en nombre de su hijo	1
Gobierna primero el marido y luego ellas en nombre de su nieto	1
Gobiernan en nombre de su hijo	5
Gobiernan en nombre de su nieto	1
Gobierna por viudez	1

Se puede observar como para el siglo XVIII las gobernaciones de los cacicazgos quedaron en su mayoría en manos de los varones, herederos del título u otorgado por medio del casamiento con una Cacica (Anexo XIII). Estas mujeres de poder, ejercerían el control en sus propios cacicazgos como casos excepcionales tales como viudez, minoría de edad del hijo o nieto tras el fallecimiento del hijo. De manera que estos matrimonios de conveniencia se venían realizando a lo largo de las centurias XVI y XVII, pero su importancia máxima tuvo lugar en el siglo XVIII, datos que conocemos para la costa norte gracias a la obra del corregidor de Trujillo, Miguel Feijóo de Sousa, quien en su *Relación descriptiva de la Ciudad y Provincia de Trujillo* de 1763⁵³², redactó un reflejo de la sociedad del momento, donde se observa como a medida que la población se fue dividiendo por estratos sociales de un modo

⁵³¹Garrett, David, “In Spite of HerSex: The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes” ..., págs. 554-555.

⁵³²Feijóo de Sousa, Miguel, (1763), *Relación descriptiva de la Ciudad, y Provincia de Truxillo del Perú*, Ed. Impr. del Real y Supremo Consejo de las Indias, España, 1763. [Publicación online: <http://www.libros.uchile.cl/30>].

vertical, donde los castellanos fueron creando un nuevo grupo social dominante (los criollos), estos cada vez fueron más ricos tras hacerse con el control de la producción agraria (azúcar, trigo, arroz, olivos, aceites, licores), producción ganadera (vacuna, caballar, mular y ovino)⁵³³, con el control social, tras la usurpación de tierras comunales de las comunidades indígenas y de los Caciques, con su consecutiva pérdida patrimonial a favor de las familias criollas o peninsulares⁵³⁴. Junto con un desarrollo mercantil a larga distancia, que permitió el aumento de las grandes fortunas criollas. Esta élite comenzó a cercar los matrimonios únicamente entre mujeres y hombres de su misma clase y etnia, de esta manera para el siglo XVIII y principios del siglo XIX, los matrimonios nobles criollos y castellanos dominaron la ciudad trujillana creando linajes extendidos, que vincularon sus propiedades por medio del mayorazgo para evitar que se dispersase fuera del linaje familiar⁵³⁵. A diferencia de lo que ocurrió en la sierra sur (Cuzco y provincias aledañas), donde los hombres criollos buscaron Cacicas como esposas en un esfuerzo por legitimar su nueva autoridad de élite en las sociedades rurales⁵³⁶.

En conclusión, consideramos que establecer lazos de parentesco mediante el matrimonio fue una estrategia común desde tiempos remotos, pero ha quedado demostrado como esta técnica fue reactivada bajo el modelo de la monogamia europea, lo que provocó que fuera mucho más utilizada por el mundo indígena para aumentar los territorios de las familias de élite nativas y mantener el estatus femenino cacical, frente a los grandes terratenientes criollos que cada vez aumentaron más sus latifundios en detrimento de las tierras comunales indígenas; y además, poder así hacer frente a las tasas tributarias cada vez más impositivas que se establecieron desde la Corona y que como ya vimos, provocó la ruina de más de un Cacique en varias ocasiones. Lo que poco a poco llevó a la desaparición de esta institución prehispánica.

4.1.4. El divorcio o la nulidad matrimonial

La génesis del divorcio la encontramos en el Derecho romano, bajo la palabra *Divortium*, hombres y mujeres podían convivir como marido y mujer y romper con esta unión sin que el Estado interviniese. La implantación del cristianismo conllevó a la difusión de la

⁵³³Aljovín de Losada, Paul y Aljovín de Losada, Cristóbal, “La élite nobiliaria de Trujillo de 1700 a 1830” ..., págs. 10-11.

⁵³⁴Ibid., pág. 16.

⁵³⁵Ibid., pág. 9.

⁵³⁶Garrett, David, “In Spite of HerSex: The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes” ..., pág. 552.

doctrina cristiana y el Derecho canónico y con ello la regulación del matrimonio dependía de la Iglesia católica, por lo que esta nunca reconoció el divorcio como disolución del vínculo matrimonial, pero es evidente que existió tanto en España como en el Perú, como así se recogen en multitud de documentos que lo identifican con la expresión “hazer divorcio”⁵³⁷.

En las Siete Partidas de Alfonso X, además de entregar la sentencia de los divorcios a los obispos en la Ley VII, se mantuvo el término *divortium* y se especificó en qué casos se pudo “hazer divorcio” entre los esponsales⁵³⁸:

- Entrar en la religión alguno de los cónyuges (aunque hubiera existido trato carnal)
- El adulterio
- Los malos tratos

En ningún caso los cónyuges podían volver a casarse mientras viviera alguno de los dos, además de tener que guardar castidad durante ese tiempo.

Con la Nueva Recopilación de las Leyes de España (1567) siguieron otras disposiciones sobre el matrimonio influenciadas por las normas impuestas en el Concilio de Trento (1545-1563) cuyos decretos se integraron en la legislación española mediante la Real Cédula de 12 de julio de 1564. Este Concilio fue decisivo en el tratamiento y ejecución del divorcio. En la Sesión XXIV se estableció la *Doctrina sobre el Sacramento del Matrimonio* y se dejó fijado que el vínculo tras el matrimonio era perpetuo e indisoluble. En el Canon VIII, se permitía la separación por causa demostrable que lo justificase.

La Constitución *De Divortiis*, reprodujo las disposiciones de Trento e indicó a los Vicarios con jurisdicción para ello, que podían dar sentencia de Divorcio⁵³⁹. Así pues, la Iglesia tuvo plena potestad legislativa y judicial para “hacer y deshacer” los matrimonios, pero cuando alguno de los contrayentes no quedaba satisfecho o satisfecha con la sentencia eclesiástica, se podía recurrir en petición de amparo a la audiencia civil, pasando a ser un auto procesal bajo la jurisdicción secular donde se ratificaba o se denegaba el fallo dado por el tribunal eclesiástico anteriormente. La regulación de las disposiciones más profanas sí fue

⁵³⁷Espín López, Rosa M., “Los pleitos de divorcio en Castilla durante la Edad Moderna”, *Ediciones Universidad de Salamanca, Stud. his., Hª. Mod.*, Vol. 38, Nº2, 2016, pág. 168.

⁵³⁸Las Siete Partidas, Cuarta Partida, Título X, Ley II. Citado en Espín López, Rosa M., “Los pleitos de divorcio en Castilla durante la Edad Moderna” ..., pág. 170.

⁵³⁹*Concilio de Trento, Sesión I, se instituía el matrimonio como uno de los siete Sacramentos de la Ley de Dios y su indisolubilidad quedaba establecida como principio. El Decretum de reformationes matrimonii, el Decreto Tametsi, recogía las normas para los esponsales y los matrimonios católicos.* Citado En Espín López, Rosa M., “Los pleitos de divorcio en Castilla durante la Edad Moderna” ..., pág. 171.

atendida por la Justicia Real como se recoge en la *Novísima Recopilación* “de la Jurisdicción eclesiástica”:

“...que los jueces eclesiásticos solo deben entender en las causas de divorcio, sin mezclarse con pretexto alguno en las temporales y profanas sobre alimentos, litis expensas ó restitución de dotes, como propias y privativas de los Magistrados seculares, a quienes incumbe la formación de sus respectivos procesos...”⁵⁴⁰.

Por lo tanto, el divorcio en la Edad Moderna fue considerado como: “la resolución que suspendía de manera definitiva o temporal la vida en común de los cónyuges, es decir, la cesación en cuanto a cohabitación y lecho, el fin de la convivencia matrimonial, la separación efectiva de los cuerpos y bienes, pero no de la ruptura del lazo conyugal”⁵⁴¹. Sin embargo, Ana María Presta para el orden Colonial, considera que sí se consideró la ruptura de este lazo: “el divorcio significaba la irremediable lesión y ruptura del vínculo matrimonial por el Derecho canónico”⁵⁴².

Existieron dos formas de separación o ruptura en el Nuevo Mundo:

Los procesos de Nulidad o Divorcio quoad vinculum, cuando se establecía la disolución del lazo sagrado se demostraba que no había llegado a producirse realmente, quedando libres del compromiso sacramental y podían contraer nuevas nupcias.

La separación de cuerpos, *de lecho y mesa* o *divorcio quoad thorum et mutam cohabitationem*. El vínculo se mantenía, aunque no existiera una cohabitación por parte de los esposos.

⁵⁴⁰Novísima Recopilación, Libro II, Título I, Ley XX. Citado en Espín López, Rosa M., “Los pleitos de divorcio en Castilla durante la Edad Moderna” ..., pág. 171.

⁵⁴¹Espín López, Rosa M., “Los pleitos de divorcio en Castilla durante la Edad Moderna” ..., 168-169. Para esta definición la autora indaga en tres importantes diccionarios históricos editados entre los siglos XVII y XVIII, *El Tesoro de la Lengua Castellana*, *El Diccionario de Autoridades* y *el Diccionario Castellano*. En los tres la definición de divorcio está ligada a la idea de una separación jurídica dentro del matrimonio que era sentenciada por un juez eclesiástico tras analizar las pruebas presentadas por el demandante que imposibilitaban la cohabitación de ambos, pero siempre manteniendo el lazo de unión indisoluble del matrimonio.

⁵⁴²Presta, Ana María, “De casadas a divorciadas. Separaciones, divorcios y nulidades matrimoniales en la sociedad colonial, Audiencia de Charcas, 1595-1640”, *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 42, 2016, pág. 101. [Publicación online: <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/53712>].

A finales del Antiguo Régimen, se establecieron además las *cartas de quitación o escrituras de separación*⁵⁴³, que consistían en un proceso civil mediante un documento redactado discretamente ante notario donde se llegaba a un acuerdo tácito entre los esposos otorgándose la libertad el uno al otro de vivir separados y haciendo partición de bienes. De esta manera se evitaban los largos trámites judiciales. Este procedimiento no se registraba en la legislación por lo que no tenía validez y además era considerado un delito.

Aunque el orden jurídico canónico tuvo un complejo proceso hasta su adaptación en América⁵⁴⁴, los procesos de divorcio o nulidad matrimonial llevados a cabo por las mujeres de la élite indígena siguieron los mismos patrones que en Castilla, pese a que el significado de la ruptura del vínculo no fuera el mismo. Tanto en España como en Perú la mayoría de los casos en las demandas de divorcio provenían de las esposas. El perfil más común fue el de una mujer joven, perteneciente a la clase alta de la sociedad, casada mediante un pacto entre familias o una mujer viuda que había fracasado con sus segundas nupcias.

Las mujeres de élite tanto españolas como indígenas se resignaban al hecho de estar casadas con alguien que no les correspondía por la razón que fuera, además si las causas de alguna manera ensuciaban el prestigio de su familia, contaban con todo el respaldo de esta para terminar con el matrimonio, como muestra el expediente seguido por Diego de la Cruz, en nombre de Doña Francisca Coronado, su hija, contra Francisco Ribera, su marido. Sobre el divorcio y la pública almoneda de los bienes que se secuestraron⁵⁴⁵.

Pero, además, la tradición cultural prehispánica ya contempló el divorcio o separación entre los esposos y más concretamente en la costa norte, donde las *Capullanas* pudieron “desechar a sus maridos” y casarse con otros como vimos que citaba Reginaldo de Lizárraga en el capítulo 2. Por lo tanto, las mujeres indígenas de la clase dominante una vez más supieron adaptarse al juego de la legislación vigente para conseguir mediante la vía legal sus objetivos. En este caso separarse del hombre con el que habían contraído nupcias posiblemente bajo pactos familiares, es decir por falta de apego, o por desavenencias

⁵⁴³Véase Presta, Ana María, “De casadas a divorciadas. Separaciones, divorcios y nulidades matrimoniales en la sociedad Colonial, Audiencia de Charcas, 1595-1640” ..., pág. 101 y Espín López, Rosa M., “Los pleitos de divorcio en Castilla durante la Edad Moderna” ..., pág. 172.

⁵⁴⁴Zaballa Beascoechea, Ana de, “Introducción Matrimonio en los siglos XVI-XVIII: derecho canónico, conflictos y realidad social”, *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 42, 2016, pág. 11. [Publicación online: <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/53708>].

⁵⁴⁵Archivo Regional de la Libertad (Trujillo) Legajo 252, Expediente 2796: El divorcio más antiguo. 28 de septiembre de 1583. *Expediente seguido por Diego de la Cruz, en nombre de Doña Francisca Coronado, su hija, contra Francisco Ribera, vecino de esta ciudad, su marido; sobre el divorcio y la pública almoneda de los bienes que se secuestraron, con lo demás deducido.*

mostrando en los expedientes notariales los sentimientos, pasiones y sufrimientos personales a los que se vieron sometidas⁵⁴⁶. Pero además consideramos que, en el caso concreto de la costa norte, las mujeres de élite supieron ver en este proceso una vía para la recuperación de la dote familiar que se presentaba en un primer momento para llevar a cabo el matrimonio y así evitar la malversación de esta, por parte del marido y poder gestionar ellas mismas los bienes heredados de su linaje como se contemplaba antes de la Conquista⁵⁴⁷.

El proceso de divorcio en el Perú Colonial. Autos de Apelación presentados por las Cacicas de la región septentrional

La tramitación del juicio se producía en tres etapas: la presentación o demanda ante el juez, la probadura de las causas por las que se llevaba a cabo la demanda de divorcio como podían ser la existencia de abusos, violencia o malos tratos, como los Autos de Apelación presentados en 1649 por Ana María de León, vecina de Trujillo, contra la sentencia de nulidad matrimonial presentada contra su marido José Tello, porque “su marido la molesta y pierde el respeto en la casa donde está depositada”⁵⁴⁸.

Otro motivo era el adulterio por medio de alegaciones y pruebas con testigos que normalmente eran personas vinculadas con el matrimonio familiares o los criados y criadas que además, eran personas de confianza por su fidelidad en quien se depositaban confidencias y secretos. Este fue el caso de Doña Francisca Tufino, vecina de Túcume, quien presentó la demanda de divorcio contra su marido Lorenzo Rico acusándolo de adulterio con su hermana de padre, en 1663⁵⁴⁹.

Por último, la conclusión y sentencia. Se podía alargar más si el fallo se recurría, puesto que la apelación daba lugar a otro juicio ante el Tribunal Superior. En la costa norte la

⁵⁴⁶Presta, Ana María, “De casadas a divorciadas. Separaciones, divorcios y nulidades matrimoniales en la sociedad colonial, Audiencia de Charcas, 1595-1640” ..., pág. 98.

⁵⁴⁷Esta misma hipótesis expuesta por Ana María Presta para las mujeres bolivianas que presentaban divorcios ante la Audiencia de Charcas entre 1595 y 1640. Véase Presta, Ana María, “De casadas a divorciadas. Separaciones, divorcios y nulidades matrimoniales en la sociedad colonial, Audiencia de Charcas, 1595-1640” ..., pág. 100.

⁵⁴⁸Archivo Arzobispal de Lima, Catálogo de Apelaciones de Trujillo, Legajo VI: 12 - 1649/1652, Trujillo. *Autos de Apelación que presenta Ana María de León contra la sentencia emitida sobre la causa de nulidad de matrimonio seguida contra José Tello, se queja de que su marido la molesta y pierde el respeto en la casa donde está depositada.*

⁵⁴⁹Archivo Arzobispal de Lima, Catálogo de Apelaciones de Trujillo, Legajo X: 11 - 1663, Lambayeque. *Autos de nulidad de matrimonio seguidos por Doña Francisca Tufino contra Lorenzo Rico, su marido, por haber tenido este, antes cópula carnal con una hermana suya, hija natural de su padre, en el pueblo de Túcume.*

mayoría de los Autos de Apelación, como se conocía al procedimiento jurídico para solicitar un nuevo juicio, eran presentados por mujeres. Con ello, lo que se observa es que la mayoría de los divorcios eran llevados a cabo por mujeres y que, en el fallo, los jueces eclesiásticos eran rehaceos a deshacer el lazo matrimonial, por lo que las mujeres tenían que recurrir a instancias mayores para probar suerte nuevamente. Como prueba de ello, en el Archivo Arzobispal de Lima, en el catálogo de Apelaciones de Trujillo contamos con varios ejemplos, como los Autos de Apelación presentados por Doña Manuela de Chaves contra la sentencia de nulidad contra su marido Don Nicolás Fernando de Villavicencio en 1648⁵⁵⁰ o los Autos de Apelación de la ya citada Doña Francisca Tufino contra Lorenzo Rico en 1659, tras considerar que no había habido adulterio por parte de su marido⁵⁵¹.

Después de todo el proceso judicial, la sentencia definitiva podía corresponder con cuatro supuestos:

1. La otorgación o denegación del divorcio a la pareja terminando así el pleito, obligando al marido a devolver la dote y arras a su ex mujer⁵⁵². La restitución de la dote solo se podía llevar a cabo en tres casos: fallecimiento de la mujer, por haber impedimento que disuelva el matrimonio o por divorcio. La otorgación del divorcio, llevaba consigo además que el marido se hiciera cargo de la manutención de la mujer si así lo disponía el juez, bajo pena de excomunión sino cumplía con el mandato, como le ocurrió a Ignacio Ruiz de Porres en 1666, cuando se le excomulgó por no haberle dado alimentos a su mujer Juana de Arnada como estaba mandado a hacer cada año⁵⁵³.

⁵⁵⁰ Archivo Arzobispal de Lima, Catálogo de Apelaciones de Trujillo, Legajo VI: 7 – 1648/1649, Trujillo. *Autos de Apelación que presenta Doña Manuela de Chaves contra la sentencia del provisor de Trujillo en la causa de nulidad de matrimonio contra su marido Don Nicolás Fernando de Villavicencio.*

⁵⁵¹ Archivo Arzobispal de Lima, Catálogo de Apelaciones de Trujillo, Legajo IX: 9 – 1659, Trujillo. *Autos de Apelación que presenta Martín de Urbina, en nombre de Doña Francisca Tufino en la causa de nulidad de matrimonio que sigue con Lorenzo Rico, vecino de Trujillo, contra la sentencia del juez eclesiástico de Trujillo en la que declaró no haber lugar a dicha nulidad.*

⁵⁵² Era común que las mujeres entregasen los bienes familiares que habían dispuesto para ellas sus padres, en el momento del casamiento. Por ejemplo, Doña Ana Mireles Pimiento, en su testamento dejó constancia de los 300 pesos que presentó como dote, mientras su marido “no trajo capital alguno”. Archivo Regional de Lambayeque, Documentos del siglo XVIII, Escribano Manuel Vásquez, Documento 5: *Testamento de Doña Ana Mireles Pimiento*. Lambayeque, 8 de noviembre de 1766.

⁵⁵³ Archivo Arzobispal de Lima, Catálogo de Apelaciones de Trujillo, Legajo XII: 4- 1666, Trujillo. *Autos de apelación presentados por Ignacio Ruiz de Porres contra los autos proveídos por el obispo de Trujillo en la causa de divorcio que Doña Juana de Arnada, su mujer, sigue con él, en que ha*

2. La decisión final sobre la convivencia futura de ambos obligándoles a reanudar la vida marital bajo pena de excomunión.
3. Imposición de una fianza pecuniaria al marido o una simple reprimenda.

Las Cacicas de la costa norte que recibieron una sentencia desfavorable a su nulidad matrimonial, no dudaron en presentar los Autos de Apelación demostrando su capacidad de pleitear y su resistencia a la sumisión matrimonial al obligarlas a hacer “vida maridable”. Tal fue el caso de la Cacica de Manta, Doña Victoria Ligua en 1629, que tras presentar el divorcio por la infidelidad de su marido Don Bartolomé Chuchuy con una prima carnal, la sentencia del vicario de Quito no fue favorable porque declaró que no había lugar a la nulidad matrimonial por no haber demostrado dicha Cacica la infidelidad de su marido:

“Fallo que la dicha Doña Victoria Ligua no probó su [--] demanda [...] en consecuencia debo declarar y declaro no haber lugar la nulidad del dicho matrimonio [...] mando siga vida maridable con el dicho Don Bartolomé Chuchuy su marido legitimo [--] y como lo manda la santa madre Iglesia romana”⁵⁵⁴.

Otro caso parecido le ocurrió a la Cacica Principal del pueblo de Turcan (Quito), Doña Antonia Taque, quien en 1657 recurría la sentencia de su nulidad matrimonial al ser condenada a “que dentro del tercer día hiciese vida con el dicho su marido”⁵⁵⁵, Don Ignacio Flores.

Otro ejemplo, lo encontramos en el documento que cita a Doña Jerónima Quinalena, Cacica Principal de Guano, un pueblo de Riobamba en la provincia de Quito, a quien también se le obligó a hacer vida en común con su esposo Don Esteban Morocho en 1662⁵⁵⁶.

mandado que se de cierta cantidad de alimentos a la susodicha cada año, y no tiene con que sustentarse, además de haberlo excomulgado por no haberle dado los alimentos.

⁵⁵⁴Archivo Arzobispal de Lima, Catálogo de Apelaciones de Quito, Legajo I: 12 – 1629, Manta. *Autos de Apelación que presenta Simón de Sosa, procurador general de los naturales, en nombre de Doña Victoria Ligua, Cacica del pueblo de Manta, contra la sentencia del vicario general de Quito, en la que declaró no haber lugar a la nulidad de su matrimonio con Don Bartolomé Chuchi.* Folio 4r.

⁵⁵⁵Archivo Arzobispal de Lima, Catálogo de Apelaciones de Quito, Legajo V: 8 - 1657 Quito. *Autos de Apelación presentados por el contador Juan de Arriola y Peñarrieta en nombre de Doña Antonia Taque, Cacica Principal del pueblo de Turcan, de la provincia de Quito, en los autos de nulidad de matrimonio que sigue contra Ignacio Flores, indio, su marido, contra la sentencia definitiva pronunciada por el doctor Domingo de Acevos y Guiana, provisor y vicario general del obispado de Quito, por la cual declaró por válido y firme su matrimonio, condenándole a hacer vida maridable.* Folio 1v.

⁵⁵⁶Archivo Arzobispal de Lima, Catálogo de Apelaciones de Quito, Legajo V: 24 – 1662 Quito/Riobamba. *Autos de Apelación que presenta Antonio de Escobar Quintamilla en nombre de Doña Jerónima Quinalena, Cacica Principal del pueblo de Guano del corregimiento de la villa de*

Pero las tres Cacicas no se resistieron a esta sentencia y siguieron pleiteando para conseguir ser mujeres independientes del dominio masculino. Por lo tanto, queda demostrado como las mujeres de élite en la costa norte utilizaron los recursos legislativos que el Colonialismo español les permitió, para presentar nulidades matrimoniales ante las audiencias eclesiásticas como estrategia y desafío al sistema patriarcal y las normas sociales castellanas que cuestionaban la capacidad de las mujeres para gestionar sus bienes sin la “autoridad de un esposo”⁵⁵⁷.

4.1.5. Acceso a las actividades económicas

Entendemos por actividades económicas todas aquellas funciones de producción, redistribución y comercialización que posibilitó el enriquecimiento de las Cacicas en algún momento y con ello alcanzaron una posición privilegiada en la sociedad colonial de la costa norte, teniendo una participación importante en el desarrollo político, económico y social del momento.

Jaques Poloni-Simard en su estudio testamental sobre la región ecuatoriana de Cuenca⁵⁵⁸, observó como el número de actas de Caciques (86) difería muy poco de las actas de las Cacicas (85), de esta manera el autor afirma la igualdad de la mujer frente al hombre en la sociedad colonial, donde la presencia femenina en las ciudades fue muy notoria y su participación en el mercado también. Además, Poloni -Simard, considera que la inexistencia de la carga tributaria y la mita para las mujeres fueron un factor favorable para el desarrollo de las actividades económicas de una manera más autónoma, incluso algunas de ellas declararon tener dos casas lo que les permitía vivir de los alquileres⁵⁵⁹.

Otro de las informaciones que Simard extrae de los testamentos de los Caciques y Cacicas de la región ecuatoriana de Cuenca, es que fueron las mujeres indígenas las que

Riobamba, contra la sentencia emitida por el licenciado Don Tomás de Ceballos provisor y vicario general del obispado de Quito en la cual declaró no haber lugar la nulidad de matrimonio pretendida por ella condenándole a hacer vida maridable con Don Esteban Morocho, su marido.

⁵⁵⁷ Presta, Ana María, “De casadas a divorciadas. Separaciones, divorcios y nulidades matrimoniales en la sociedad colonial, Audiencia de Charcas, 1595-1640” ..., pág. 100.

⁵⁵⁸Poloni-Simard, Jacques, “Testamentos indígenas e indicadores de transformación de la sociedad indígena colonial (Cuenca, siglo XVII)” en *Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes*, Éditions de l’IHEAL, 1997, págs. 279-299. Y “Mujeres indígenas y economía urbana: el caso de Cuenca durante la Colonia”, en *Mujeres de los Andes: Condiciones de vida y salud*, IFEA, 1992, págs. 201-221 [Publicación online: <http://books.openedition.org/ifea/2054?lang=es>]

⁵⁵⁹El autor analiza 21 testamentos de las Cacicas de Cuenca, y observa como la mayoría de ellas eran viudas y dictaban el acta para asegurar la herencia, promotoras del mantenimiento de sus derechos sobre el Cacicazgo dentro del dinamismo social colonial que se estaba llevando a cabo. Ibid.

tuvieron un mayor número de relaciones exógenas, mostrando una capacidad mayor para tener albaceas y testigos no indígenas⁵⁶⁰. Tomando de esta manera una participación activa en el mestizaje entre el mundo indígena y los blancos y mestizos. Una vez más, utilizando estas relaciones como estrategia para su permanencia en el ejercicio económico y estatus social.

El desarrollo de estas actividades económicas se debió a que en el norte y más concretamente la región piurana (puerto de Paita) junto con la región ecuatoriana (Quito y Guayaquil), vivió una situación privilegiada en cuanto al despegue comercial desde la segunda mitad del siglo XVI, cuando se generalizaron las actividades económicas basadas en el embarque y desembarque de productos y provisiones provenientes de la agricultura, ganadería y bienes de lujo europeos, al ser esta una zona estratégica de paso y cruce por vía terrestre entre Quito y Lima y por vía marítima entre Panamá y Perú. Fue por tanto una región bisagra entre los Andes del norte y los Andes centrales⁵⁶¹.

Los productos que más se comercializaron fueron alimenticios, tales como el vino de la tierra, fanegas de maíz y de trigo, habas, azúcar, brea de castilla, miel, atún, entre otros. El ganado fue muy importante no solo por la rica carne que se comercializó por todas las regiones sino también por la piel de los animales que tuvieron diferentes utilidades no solo para el vestido y el calzado, sino que además la piel sirvió como bolsa para almacenar y transportar las mercancías⁵⁶².

Además, existió la comercialización de otros productos de lujo como los jabones, los tejidos europeos y asiáticos para vestir a indios, indias, españoles y españolas. Junto con productos de primera necesidad como el agua y la leña para los grandes aprovisionamientos de viajeros que se embarcaban hacia su nuevo destino⁵⁶³.

Las Cacicas supieron aprovechar esta incesante actividad comercial para sacar beneficios personales de ello y aumentar así su poderío. Aprovecharon sus pequeñas fortunas para invertir en la compra de tierras y especializarse en la agricultura o en la cría de ganado⁵⁶⁴.

⁵⁶⁰Ibid.

⁵⁶¹Pável Elías Lequernaqué, Jorge, "Los Señores resistentes: los Caciques de Catacaos y sus estrategias de actuación y adaptación en la sociedad piurana del siglo XVII" ..., pág. 69.

⁵⁶²Espinoza Claudio, César Augusto, "Sociedad Indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura, siglos XVI-XVIII. Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 1532-1732" ..., pág. 392.

⁵⁶³Pável Elías Lequernaqué, Jorge, "Los Señores resistentes: los Caciques de Catacaos y sus estrategias de actuación y adaptación en la sociedad piurana del siglo XVII" ..., pág. 70.

⁵⁶⁴Espinoza Claudio, César Augusto, "Sociedad Indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura, siglos XVI-XVIII. Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 1532-1732" ..., pág. 392-393.

De modo que las mujeres nativas de rango, desarrollaron toda una serie de actividades económicas para enriquecerse como las que detallamos a continuación:

4.1.5.1. Acceso a los recursos ecológicos en zonas estratégicas

Hemos visto como el acceso a la tierra fue uno de los recursos más importantes para el enriquecimiento de la clase dominante indígena. El control de la tierra en diferentes áreas de cultivo fue importante no solo por las transacciones de compra y venta o por el arrendamiento de estas que permitieron importantes beneficios económicos para sus dueñas, sino porque además el cultivo de la tierra fue la base para la alimentación de toda la población. Tener el monopolio de un solo cultivo conllevaba al intercambio obligatorio de otros alimentos con otros Caciques y Cacicas, pero sin embargo si se poseían tierras en diferentes pisos ecológicos que permitieran el abastecimiento de multitud de recursos diferentes la Cacica o el Cacique no solo gozaba de mayor autonomía, sino que podía comercializar a mayor escala sus productos y obtener así mayor riqueza.

Las Cacicas de la costa norte conocieron bien esta situación y por ello fue tan importante pleitear por la obtención de las diferentes tierras de sus antepasados o establecer alianzas matrimoniales con otros Caciques de otras zonas geográficas que les permitiesen ampliar las tierras cultivables en diferentes pisos ecológicos.

Conocemos dos Cacicas que disfrutaron de esta privilegiada situación: Doña Juana Faringuango, Cacica de Otavalo en 1560, quien tuvo acceso a diferentes espacios ecológicos, lo que le permitió el acceso al cultivo de coca, algodón y maíz. Esto le permitió adquirir una gran cantidad de riqueza como muestra su testamento donde dejó a sus descendientes objetos de lujo como un caracol cubierto de oro, un collar de plata y otro de piedras preciosas, y un tejido autóctono. Además, entre sus propiedades destacaron numerosos indios yanaconas para el servicio personal de la Cacica⁵⁶⁵.

La otra Cacica fue también Gobernadora en la región ecuatoriana de Saquisilí, Doña Sebastiana Narváez, quien también disfrutó del acceso a las diferentes tierras heredadas de su padre. En el sitio de Chanchunga dispuso de “diez caballerías de tierras”, En Alaquez “cinco

⁵⁶⁵Caillavet, Chantal, “Como caçica y Señora desta tierra...” Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI)” ..., págs. 57- 80.

caballerías de tierras y las otras cinco a los indios a mí sujetos”⁵⁶⁶. Además, contaba con catorce propiedades agrícolas de maíz, trigo y frutales, ubicados en diferentes lugares lo que sumaban cuarenta y dos caballerías, mas tres terrenos adicionales y seis pedazos de tierra con sus respectivas casas y huertas en diferentes pueblos de la región quiteña. Todo ello le permitió el acceso a una multitud de riquezas como disponer de mano de obra indígena para labores agrícolas y la redistribución y beneficio que todo ello conllevaba.

4.1.5.2. Los obrajes

Los obrajes fueron talleres especializados en la producción textil realizada con mano de obra indígena. La producción textil tuvo muchísima importancia tanto en la época Prehispánica como en la Era Colonial. Esta actividad producía toda la vestimenta de la población nativa y española. Como vimos en los capítulos anteriores para la época Prehispánica, fue costumbre que las mujeres se encargasen de la producción textil, al igual que siguió sucediendo durante la Colonia, pero sin embargo, en los documentos del siglo XVII y XVIII es común encontrar a varones Caciques al mando de estas empresas. Sin embargo, en la región septentrional, una vez más caracterizada por la presencia femenina en los puestos de poder, destacaron las Cacicas como dueñas y jefas de obrajes, quizás como una tradición ancestral nuevamente, donde las mujeres heredaron por vía materna dentro de las parcialidades, su especialización en la producción textil. A continuación, exponemos dos casos:

Doña María Llamoca, quien fue Cacica y Gobernadora del pueblo de Saquisilí, en Ecuador, fue además quien manejó el obraje de la comunidad a finales del siglo XVII. Conocemos este hecho porque en un documento del Archivo Nacional de Ecuador, entregó este obraje a su sobrino Don Juan de la Peña Llacoma para que en su nombre:

“Cobre por el arriendo del obraje de comunidad, más los tercios corridos de su salario y si fuese necesario procediese con los juicios requeridos”⁵⁶⁷.

Doña María Llamoca entregó en herencia a su sobrino, muy posiblemente por la falta de descendencia femenina en su linaje.

⁵⁶⁶ Archivo Nacional de Ecuador, Serie Cacicazgos, caja 7, Expediente 1, folio 84r. Citado en Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, pág. 24.

⁵⁶⁷ Archivo Nacional de Ecuador, Serie Cacicazgos, Caja 3, Expediente 9, folio 2r. Citado en Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder” ..., pág. 24.

Otro caso representativo lo encontramos en la Cacica citada anteriormente de Saquisilí también, Doña Sebastiana Narváez, quien alegó en base al testamento de su abuelo, administrar:

“Una casa de obraje de labrar jergas y sayales con treinta tornos y tres telares y un tinte con una paila de cobre armado que hace tres botijas de agua y todos los demás pertrechos y aditamentos del dicho obraje”⁵⁶⁸.

4.1.5.3. La compra-venta de tierras

Como vimos anteriormente, en el caso de la India Principal María Temoche, el acceso a la tierra y a la comercialización de esta para obtener beneficios, se realizó principalmente por mujeres viudas con hijos menores, herederos de los bienes patriarcales. Estas mujeres de élite supieron aprovechar esa coyuntura especial y beneficiosa para ellas, al quedar libres del amparo masculino y ser las únicas protectoras de la herencia de sus hijos, pudiendo disponer de los bienes y las tierras de sus maridos fallecidos y convertirse en verdaderas arrendatarias y comerciantes, obteniendo con ello grandes fortunas.

Pero no solo existieron estos casos, las diferentes situaciones personales de cada mujer las llevaron a la compra - venta de sus tierras para obtener riquezas con las que sustentarse o atender algún pago, y aunque las mujeres de élite indígenas que por su posición social tuvieron mayores recursos, en momentos concretos también tuvieron que vender algunas de sus propiedades para hacer frente a ciertas deudas. Como ejemplo de ello mostramos el caso de la India Principal Doña María del Carmen Ynque que vendió un “pedaso de corral” a Don Manuel Gomes de Silva, ubicado en la calle de las tres cruces, en el pueblo de Lambayeque, el 8 de noviembre de 1766. La India Principal tuvo que vender esta tierra para poder pagar una deuda contraía al estar enferma:

“[...] y porque tengo donde vivir cómodamente y no tener heredero alguno forzoso ascendiente ni descendiente, y hallarme debiendo algunos pagos cuya obligación he contraído en la curación de mis enfermedades y alimentos de mi persona, deseando pagar el bien que se me ha hecho”⁵⁶⁹.

⁵⁶⁸ Archivo Nacional de Ecuador, Serie Cacicazgos, caja 7, Expediente 1, folio 84r. Citado en Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder” ..., pág. 24.

⁵⁶⁹ Archivo Regional de Lambayeque, documentos del siglo XVIII, escribano Manuel Vásquez, Documento 4: *Venta de un pedaso de corral. Doña María del Carmen Ynque a Don Manuel Gomes de Silva. India Principal del pueblo de Lambayeque*. 8 de noviembre de 1766.

Otro documento que recoge como las Indias Principales podían comprar y vender sus tierras, lo encontramos en el testamento de Doña María Agustina Azavache, India Principal del pueblo de Lambayeque en 1768. Su testamento es muy interesante porque en él se puede observar como a mediados del siglo XVIII, las costumbres españolas en cuanto al casamiento estuvieron completamente asimiladas por la población indígena, pero también podemos ver como se siguió manteniendo al menos en la costa norte, la forma hereditaria prehispánica por línea materna. De tal forma que la India Principal hace alusión a su marido diciendo que “no trajo el susodicho capital alguno ni yo llevé a su poder dote alguno”⁵⁷⁰. Esta información nos muestra como la costumbre castellana de presentar la dote antes del matrimonio, estuvo plenamente asimilada entre la élite indígena.

En cuanto a la herencia femenina, Doña María Agustina hace alusión a las tierras que heredó de su madre que consistían en “unas fuentes, las cuales hube heredadas de mi madre Doña Margarita Quespe y son como dos acequias”⁵⁷¹, además de otro conjunto de tierras, pero no especifica su ubicación.

Pero, además, la India Principal hace mención a las tierras que ella misma compró a otra mujer llamada Siamoque y que en ese momento tenía donadas a su hijo. Por lo tanto, queda demostrado como las mujeres de élite indígenas no solo tenían bienes y tierras que las hacían poderosas, sino que disponían de ellas para venderlas o adquirir sin el respaldo varonil.

Queremos destacar que en los archivos encontramos multitud de documentaciones que recogen las compra-ventas de tierras donde pudimos observar como este ejercicio no estaba vetado para las mujeres ni mucho menos, ya que muchas de estas fueron transacciones realizadas con plena autonomía, ya fuera entre dos mujeres, como el caso de Doña Eulalia Paredes a Doña Antonia Flugencia Cavero, en la ciudad de Chiclayo⁵⁷², o entre una mujer india y un hombre indio como el caso de Doña María Quespe y Don Juan Francisco Chapo, en Lambayeque⁵⁷³.

⁵⁷⁰Archivo Regional de Lambayeque, documentos del siglo XVIII, escribano Manuel Vásquez, Documento 6: *Testamento de Doña María Agustina Azavache. India Principal del pueblo de Lambayeque*. 20 de septiembre de 1768.

⁵⁷¹Ibid., folio 2r.

⁵⁷²Archivo Regional de Lambayeque, documentos del siglo XVIII, escribano Manuel Vásquez, Documento 1: *Venta de una suerte de tierras. De Doña Eulalia Paredes a Doña Antonia Flugencia Cavero. En la Ciudad de Chiclayo*. el 4 de octubre de 1766.

⁵⁷³Archivo Regional de Lambayeque, documentos del siglo XVIII, escribano Manuel Vásquez, Documento 2: *Declaración de unas tierras Doña María Quespe en favor de Don Juan Francisco Chapo. Lambayeque*. 22 de octubre de 1766.

Incluso, las mujeres indias supieron pleitear contra los españoles que querían apropiarse de las tierras y casas que les pertenecían por derecho o por adquisición. Tal fue el caso de Doña Pascuala Serqueda y Azabache, india del pueblo de San Pedro de Lambayeque que consiguió una real provisión para que el corregidor de la ciudad de Saña escuchase su queja y pusiera justicia. Su caso consistió en la compra de una casita a sus primos que había sido de la familia, que ella necesitaba para acoger a todos sus hijos. Después de realizar la compra, el español Don Liro de Torres se apropió de esta y Doña Pascuala acudió a los tribunales acusándole de no haber realizado la compra legalmente al no haber adquirido licencia ni haberlo pregonado por si hubiese un mejor postor⁵⁷⁴.

4.1.5.4. Movilización de la mano de obra indígena

Si la posición de prestigio de una Curaca se medía en base a la fuerza de trabajo que era capaz de movilizar para beneficio de la comunidad durante el Periodo Prehispánico, al igual ocurrió en la época Colonial, en cuanto al número de tributarios que quedaban bajo su mando para llevar a cabo la organización y el desarrollo de los trabajos de la mita. La movilización de mano de obra indígena bajo el mandato de la Cacica, fue por tanto una de las fuentes más comunes de riqueza y prestigio social para ellas. Por esta razón, podemos observar en los documentos como las mujeres de élite de la costa norte solicitaban a la Corona mercedes de mitayos o renta de indios como fuerza de trabajo para sus tierras o negocios. Este fue el caso de Doña Bernardina de Heredia y Ulloa, propietaria de varias estancias en los territorios de Íllimo y Jayanca, que recibió una merced de mitayos para que trabajaran a su servicio en 1644⁵⁷⁵.

Otro ejemplo lo encontramos en el Archivo General de Indias haciendo referencia a la Cacica y Gobernadora de Daule⁵⁷⁶ desde 1599, Doña María Caychi o Cayche, india ladina y aculturada que gobernó junto con su marido Don Juan Nauma, uno de los pueblos más

⁵⁷⁴Archivo Regional de la Libertad (Trujillo), Legajo 269, Expediente 3293: 28 de enero 1755. Los Reyes. *Provisión para que el corregidor de la ciudad de Saña oiga y administre justicia a Doña Pascuala Serqueda y Azabache, india del pueblo de San Pedro de Lambayeque, de forma que no reciba agravio ni carezca de los privilegios que le conceden las leyes y ordenanzas, en la causa sobre nulidad de la venta de un sitio.*

⁵⁷⁵Fondos Documentales del Hamburgisches Museum Für Völkerkunde de Heinrich Brüning. [RPS/U59], año 1644. *Testimonio de las provisiones de mercedes de mitayos otorgadas a favor de Doña Bernardina de Heredia y Ulloa, propietaria de estancias en los valles de Íllimo y Jayanca.*

⁵⁷⁶El territorio de Daule corresponde con el espacio geográfico Chono, en la ciudad de Guayaquil y el sur de la provincia Manabí, ocupando toda la cuenca fluvial del río Daule y del Guayas. Espinoza Soriano, Waldermar, *Etnohistoria ecuatoriana. Estudios y documentos*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1999, pág. 121.

importantes para el tráfico comercial de la costa norte, en el puerto de Guayaquil⁵⁷⁷. Ante la pérdida de mano de obra indígena de su cacicazgo por los trabajos forzados y las continuas epidemias que mermaron la población, el marido de la Cacica solicitó a la Corona que se le hiciese merced de indios vascos en 1614 y posteriormente, una Real Cédula en 1627 aprobó que la Cacica pudiese tener ciertos indios para atender a los pasajeros que llegaban al puerto de Guayaquil⁵⁷⁸.

En este caso, la Cacica supo aprovechar la coyuntura especial del puerto para solicitar más mano de obra indígena, que le permitiera atender a los reclamos de la Corona y a la vez, seguir disfrutando del prestigio social y del reconocimiento de las autoridades españolas por el servicio prestado.

4.1.5.5. Actividades ganaderas

El ganado tuvo un espacio privilegiado en la economía del norte, el ganado caprino producía carne, leche, quesillos, cueros y charqui salado. Además, el sebo era necesario para la industria del jabón local y el cuero para el almacenaje de mercancías⁵⁷⁹. Así pues, no es de extrañar que las mujeres indígenas aprovecharan este recurso para enriquecerse y que además de heredar por lo general cabezas de ganado, posteriormente invirtieran en sus propias ganaderías con los beneficios obtenidos de las actividades anteriores.

Doña Sebastiana Narváez, Cacica de Saquisilí alegó en un documento que heredó de su padre el manejo de las tierras y animales de la comunidad: en el sitio de la Moya, “más de trescientas cabezas de ovejas chicas y grandes”⁵⁸⁰.

La rica Cacica de Cinto y San Miguel de Farcape, Doña María Josefa Carrillo, conocida como “la Cacica del pueblo de Chiclayo” por su gran solidaridad, además de cultivar grandes

⁵⁷⁷Lenz-Volland, Birgit y Volland, Martín, “Algunas noticias acerca de los Caciques de Daule durante el siglo XVII estudio preliminar” ..., pág. 212.

⁵⁷⁸Archivo General de Indias, Quito, 212, Libro 5, folio 57v-58r, año 1627. *Real Cédula al Virrey del Perú, Marqués de Guadalcazar, remitiéndole la petición de María Caychi, Cacica de Daule, de que se le permita tener ciertos indios fuera del quinto, para poder atender el trabajo de despachar los pasajeros que llegan a Guayaquil.*

⁵⁷⁹Espinoza Claudio, César Augusto, “Sociedad Indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura, siglos XVI-XVIII. Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 1532-1732” ..., pág. 391.

⁵⁸⁰Archivo Nacional de Ecuador, Serie Cacicazgos, Caja 7, Expediente 1, folio 84r. Citado en Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder...”, pág. 24.

chacras de arroz y maíz, en los pastizales mantuvo a cientos de vacas y carneros castellanos⁵⁸¹.

La Cacica de Sigsig (Cuenca, Ecuador), Doña María Guayanchug, en 1650 presentó una queja contra su cuñada exigiéndola el pago de una deuda de cien pesos para poder comprar novillos y llevarlos a Cuenca desde Riobamba, donde residía esta Cacica. Posteriormente, cuando se casó en Cuenca, puso además dos pulperías⁵⁸².

Otro caso representativo lo encontramos fuera de nuestra zona de estudio, pero a la vez igual de relevante, porque en la sierra central, se empleó esta misma estrategia que fue llevada a cabo por dos Caciccas: Doña Teresa y Doña Petrona Apoalaya, que, tras la herencia de su padre, gozaron de varias estancias ganaderas⁵⁸³:

- Doña Teresa heredó cuatro estancias con 13.300 reses de ganado lanar y 1.000 vacuno.
- Doña Petrona heredó tres estancias con 13.350 reses lanares y 1.000 vacuno.

Ambas desarrollaron todo un intercambio comercial de ganado e industria textil que les permitió enriquecerse a lo largo de sus vidas.

Por tanto, la ganadería fue un negocio que produjo grandes beneficios económicos a las mujeres de élite indígenas que supieron ver en ella una fuente de riqueza y para lo que no dudaron en adentrarse en complejas inversiones financieras y lograr con ellas grandes beneficios por la cría y comercialización del ganado.

4.1.6. Control social por medio de la religiosidad: fundación de capellanías y cofradías y el acceso a los beaterios como medio de ascenso social.

La Iglesia también abrió espacios en los que las mujeres podían alcanzar ciertos grados de autonomía y poder⁵⁸⁴. El mundo eclesiástico fue asimilado rápidamente por la élite indígena. Quizás comprendieron más fácilmente el respeto y adoración por los dioses cristianos al asemejarlos con los suyos propios y encontrar en los rituales cristianos otra forma de honrar a las divinidades. Entre estos rituales las ofrendas fueron parte de la parafernalia tanto en el mundo Prehispánico como Colonial y los Curacas posiblemente identificaron su

⁵⁸¹Zevallos Quiñones, J., *Los Cacicazgos de Lambayeque...*, pág.18.

⁵⁸²Archivo Nacional de Historia – sección Azuay, citado en Poloni-Simard, Jacques, “Mujeres indígenas y economía urbana: el caso de Cuenca durante la Colonia”, en *Mujeres de los Andes: Condiciones de vida y salud*, IFEA, 1992, págs. 216.

⁵⁸³Hurtado Ames, Carlos H., “Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)” ..., pág. 164.

⁵⁸⁴Quispe-Agnoli, Rocío, *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*, Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli (Eds.), Routledge, London and New York, 2017, página sin numerar.

rol participativo en la entrega de bienes entre los indios y los dioses, como la misma acción que estaba bajo sus obligaciones. Por ello Olinda Celestino defiende que la mayor parte de los bienes de las cofradías provinieron de la nobleza regional india⁵⁸⁵, y más concretamente de la nobleza femenina, al ser la mujer quien entregó los bienes de la familia a las instituciones eclesiásticas⁵⁸⁶ bajo la forma de dote.

Existen dos tipos de instituciones religiosas que fueron muy importantes para el desarrollo económico de las familias nobiliarias indígenas de la costa norte: las capellanías y las cofradías.

4.1.6.1. Las Capellanías

Una capellanía fue una fundación religiosa en la cual ciertos bienes (*censos* en propiedades urbanas o rurales) fueron entregados por una persona, fundador o fundadora o donante, para que quedasen sujetos al cumplimiento de misas y otras cargas pías. Fueron por tanto un beneficio eclesiástico, pero también un compromiso legal, por lo general perpetuo entre el fundador o fundadora y el capellán escogido para decir las misas⁵⁸⁷.

Dentro de las capellanías existieron tres figuras: la fundadora o el fundador que proporcionaba los fondos para garantizar los pagos de la dotación; el patrono o patrona, encargados de la administración de la dotación, y el capellán, quien percibía los beneficios y cumplía con los deberes asignados a la capellanía⁵⁸⁸. El capellán podía ser de libre elección o de parentesco, de ser así, debía ser varón e hijo legítimo del fundador o fundadora.

En los archivos históricos peruanos nos encontramos que muchas de las fundadoras y patronas de estas capellanías fueron mujeres indígenas de clase alta. La razón es la siguiente, las mujeres que disponían de grandes cantidades de dinero y tierras, legaba estos bienes a las capellanías para perpetuar la inmovilidad de su propiedad territorial, eran nombradas como “memoria perpetua” reflejando así la connotación de continuidad entre los bienes donados y

⁵⁸⁵Celestino, Olinda, “La economía pastoral y el rol de la nobleza india”, Centro de investigaciones sobre América Latina, Documento de trabajo N°25, Alemania, 1981, pág. 12. Citado en Hurtado Ames, Carlos H., “Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)” ..., pág.168.

⁵⁸⁶Lavrin, Asunción, *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, págs. 69-70.

⁵⁸⁷Quiroz, Alfonso W., “Capellanías y censos jesuitas en el Perú del siglo XVIII”, *Históricas Digital*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia Novohispana, N°61, 1998, pág. 245. [Publicación online: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cofradias/CCO_017.pdf].

⁵⁸⁸Ibid., pág. 231.

el prestigio social que adquirirían al fundar una capellanía, tanto por la representación de poder que conllevaba el tener medios para poder fundarla, como el vínculo con la fe cristiana que quedaba patente al donar sus bienes para el desarrollo de misas cristianas.

Pero, ¿de qué manera se enriquecían estas mujeres al ceder sus bienes para la celebración de misas y obras pías?, la estrategia era sencilla, los capellanes nombrados eran sus propios hijos o sobrinos a falta de herederos legítimos⁵⁸⁹. De esta forma los bienes que presentaban recaían directamente sobre sus sucesores y así además de evitar su pérdida fuera del linaje, la riqueza y el prestigio social de las mujeres de élite indígenas seguía intacto ante una sociedad cambiante que cada vez reducía más su espacio de dominación.

En los archivos encontramos multitud de referencias a este hecho a lo largo del tiempo: durante del siglo XVII, hemos documentado un caso donde se puede observar claramente como las mujeres indígenas de la clase alta, pusieron en práctica esta estrategia. Un caso especial corresponde a una capellanía fundada por la Cacica del pueblo de Paullo, Doña Catalina Ispa Inga, que dejó como patrona a otra mujer, Doña María de Guinea⁵⁹⁰. Como censo, la Cacica presentó unas tierras que abastecían de leñas, parrales y árboles frutales, también “la llanada que está detrás de sus casas que llaman opi”⁵⁹¹. Pero lo más revelador del documento es que Doña María Guinea, como patrona de la capellanía y ante el fallecimiento de la Cacica, nombró a su hijo Bachiller Melchor de Guinea como capellán dejando los bienes a buen recaudo dentro de su propia familia.

A lo largo del siglo XVIII, esta estrategia se siguió empleando, pero además nos encontramos con abusos por parte de las autoridades que pretendieron quedarse con parte del dinero que se reunía en las capellanías. Ante esta situación, los descendientes y herederos de las fundadoras o fundadores no dudaron en presentar denuncias para solucionar la situación. Un ejemplo de esta lucha interna por el mantenimiento de la riqueza familiar lo encontramos en el Archivo de la Libertad, un documento fechado el 8 de julio de 1711⁵⁹², recoge la

⁵⁸⁹Dueñas Martínez, Alcira, “Mujeres coloniales al filo de su muerte: Economía y cultura en los testamentos de mujeres de Pasto a fines del siglo XVIII”, *TENDENCIAS*, Vol. I, N°2, 2000.

⁵⁹⁰Archivo Arzobispal de Lima, Capellanías, Legajo XV: 9, fecha 2 de abril de 1638. Pueblo de Paullo. “Doña María de Guinea vecina de esta villa de Cañete. Mujer legítima del capitán Domingo de Salate en la mejor vía y forma que alagar el derecho y como patrona que soy de la capellanía de misas que mandó instituir y fundar Doña Catalina Ispa Inga difunta Cacica que fue del pueblo de Paullo valle de lunaguana”.

⁵⁹¹Ibid., folio 3r.

⁵⁹²Archivo Regional de la Libertad (Trujillo), Corregimiento, Legajo 223, Expediente 1846, fecha del 8 de julio de 1711. *Doña Leonor Miranda y Toledo funda una capellanía*.

denuncia de los biznietos de la fundadora de una capellanía en Lambayeque, Doña María Andrea de Vargas, por la sustracción de seiscientos pesos, que fue el valor que se calculó del total de los bienes que Doña María Andrea presentó para la fundación de la capellanía. En 1740, su nieto Don Joseph de Alvarado y Toledo, cura y vicario de Pacora y Morrope, reclamó esta cantidad que se encontraba en manos del Gobernador de las Armas Don Juan Joseph de Herrera desde que falleció el patrón Don Juan de Toledo y Miranda. Otra pariente de la fundadora, Doña Leonor Miranda, reclamó de su puño y letra esa misma cantidad. Al final Doña Leonor recibió los seiscientos pesos. Así pues, una vez más la capellanía devolvía a la familia el dinero que en un principio su fundadora había invertido en ella.

En otro legajo observamos como dos hermanas, Doña Juana y Doña Francisca Martines de Rivero, fundaron una capellanía avalada con su casa, en su pueblo de origen, Lambayeque, en 1766. Esta fundación, pese a ser colativa, es decir, que su administración pasaba a manos de la Iglesia y no del capellán, tiene un claro beneficiario, que disfrutaría de una renta vitalicia, como así consta en la declaración, su único descendiente, el hijo de Doña Francisca que se había ordenado como sacerdote:

“No teniendo herederos forzosos a demás de un hijo [...] Don Francisca tengo con ánimo de dedicarlo al servicio de Dios en el sagrado manifiesto del sacerdocio, portante nos hallamos en ánimo de fundar en la dicha nuestra casa una capellanía colativa, a título de la qual se ordene el dicho nuestro único heredero forzoso”⁵⁹³.

Como pago entregaron su casa, único bien que tienen heredado de sus padres y libre de todo tipo de “censo, ni hipoteca, ni gravamen alguno, que está libre de todo cargo y realengo para el mayor seguro de la capellanía”⁵⁹⁴.

Por último, en el siglo XIX destacamos un documento que cita a la Cacica Segunda Juana María de Santa Eulalia, cuyo hijo Don Melchor de Medina “tenedor de bienes y heredero de Doña Juana” fundó una capellanía con los bienes heredados de la Cacica, que constaban de:

⁵⁹³ Archivo Regional de Lambayeque, Escribano Manuel Vásquez. Documento 3: *Fundación de una Capellanía sobre una casa. Doña Juana y Doña Francisca Martines de Rivero*. Lambayeque, 23 de octubre de 1766.

⁵⁹⁴ Ibid.

“Dos huertas, una grande y otra pequeña nombradas Suchupancas [...] cuyo valor de ambas huertas prudencialmente discurro pasará de cuatro mil pesos y desde luego me nombro como primer patrón de dicha capellanía”⁵⁹⁵.

Aunque el documento comienza nombrando como patrona fija y perpetua a Doña Blasa de los Dolores, superiora del Beaterio de Copacabana, en el siglo XIX⁵⁹⁶, él es el primero en nombrarse primer patrón, por lo tanto, estaba empleando la fundación de una capellanía como estrategia dual, en primer lugar, para honrar la memoria de su madre y además entregándosela a la Iglesia por lo que de esta manera adquiriría un prestigio social importante. Y, en segundo lugar, es una inversión económica porque presentó como censo las huertas heredadas de su madre, pero él mismo se nombró primer patrón hasta su fallecimiento, por lo que tuvo acceso a las rentas de estas huertas a lo largo de su vida. Como vemos, este documento es un claro reflejo del interés por parte de la clase alta indígena en la utilización de capellanías como estrategia de adaptación y resistencia para mantener su riqueza y estatus social.

De esta manera, se puede observar en estos documentos como las capellanías respondían a intereses familiares donde las mujeres de poder fueron las encargadas de otorgar los bienes necesarios para su sustento y siempre colocando en los puestos de capellán y patrón o patrona, a mujeres o varones de la propia familia, que recibirían rentas vitalicias por el desempeño de su función, comenzando así un ejercicio de reciprocidad y equilibrio dentro de la riqueza familiar.

4.1.6.2. Las Cofradías

La otra institución utilizada como estrategia para el mantenimiento de la economía y prestigio social de la clase dominante nativa femenina, fue la fundación de cofradías. Una cofradía fue una asociación, congregación o hermandad que formaron algunos devotos, con autorización competente para ejercitarse en obras de piedad.

De esta forma, las Cacicas ganaron poder y prestigio a través de la fundación y dotación de las cofradías. No solo en el espacio propio donde llevaron a cabo su gobernabilidad, sino

⁵⁹⁵ Archivo Arzobispal de Lima, Capellanías, Legajo 170: 51, año 1844. Santa Eulalia (Huarochirí). *La madre Blasa de los Dolores, superiora del Beaterio de Copacabana de esta ciudad, a quien conozco, del que doy fe, y digo: que por cuanto esta patrona fija y perpetua de la capellanía colativa que fundó Don Melchor de Medina Alvares y heredero de Juana María Cacica Segunda y natural del pueblo de Santa Eulalia nombrado por tal en la memoria que ante el alcalde y testigos otorgo dicha finada.* folio 3r-3v.

⁵⁹⁶ Ibid., folio 1r-1v.

que pudieron fundar cofradías en territorios limítrofes expandiendo de esta manera su prestigio social y preponderancia económica⁵⁹⁷.

Aquí también se observa como la donación de bienes por parte de las Cacicas más acaudaladas respondió a un doble juego, por un lado, la representación social de su poder y con ello la adquisición del prestigio social que conllevaba, y por otro constituyó las bases de su propia riqueza porque se estableció una relación de reciprocidad entre la entrega de donaciones y la apropiación constante del producto posterior. Por lo tanto, la fundación de cofradías fue sin duda una de las estrategias más resolutivas para mantener la riqueza curacal intacta entrando a formar parte de la religiosidad hispana, al igual que vimos con las capellanías.

4.1.6.3. Los beaterios como medio de ascenso social

En el capítulo anterior ya hablamos sobre el acceso a los beaterios por parte de las mujeres indígenas de élite para educarse en la fe cristiana. Pero, además, esta institución aumentando significativamente sus construcciones en el siglo XVII por la multitud de niñas nobles que accedieron a ellos como estrategia llevada a cabo por parte de la clase dirigente indígena para obtener, por un lado, los conocimientos de escritura y lectura para poder pleitear por sus derechos en los tribunales⁵⁹⁸, y por el otro, un medio de riqueza que además le otorgase prestigio social a la familia por representar el vínculo con la fe cristiana. Ejemplo de ello fue Doña Francisca Carvajal Chaullavilca y Manchipula, Cacica Principal de Callao en 1692, quien fue benefactora del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana para indias nobles con cuantiosas donaciones⁵⁹⁹ dando prueba de su devoción e interés por el bienestar de la comunidad.

Este beaterio es de especial interés en nuestra investigación por acoger en el siglo XVIII a varias mujeres descendientes de los Caciques de la costa norte. Estas mujeres ingresaron con el fin de mantener intacta la riqueza y honorabilidad de la familia Cacical por medio del acceso al beaterio desde su niñez. Gracias a la Tesis de Natalia Lara sobre este beaterio, hemos podido conocer quiénes fueron algunas de estas mujeres hijas de Caciques de la costa

⁵⁹⁷Hurtado Ames, Carlos H., “Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)” ..., pág. 168.

⁵⁹⁸Como se analizó en el capítulo anterior, el siglo XVII es la época donde las mujeres de élite indígenas aparecen en el mayor número de documentos coloniales litigando por sus derechos.

⁵⁹⁹Archivo Nacional de Piura, Judicial Civil, Expediente Villa-Gómez, Lima, 1692. Citado en Zevallos Quiñones, J., *Los Cacicazgos de Lambayeque*..., pág. 103-104.

norte del Perú⁶⁰⁰: Doña Bárbara de la Santísima Trinidad, del pueblo de Trujillo e hija de los Caciques Pedro Ignacio Temoche y Doña Pascuala Ciarza; Doña Jacoba, de San Francisco de Payta cuyos padres fueron los Caciques Don Eustaquio Bernal y Doña Casimira Gómez; y Doña Valentina de las Mercedes originaria de Huanchaco, hija de los Caciques Don Antonio Leiton y Doña Juana Beltrán.

También las hijas de los Indios Principales acudieron a este beaterio, como es el caso de Doña Valeriana del Espíritu Santo, originaria de Monsefú (Lambayeque) e hija de los Indios Principales Don Andrés Avelino Llontop y Doña Mariana Cornelio Eño⁶⁰¹.

4.1.7. Solicitudes de mercedes y premios

Las Cacicas supieron mostrar a la Corona el buen funcionamiento de la Conquista en tierras peruanas gracias a su ayuda y colaboración. Pero esta ayuda se transformó en mutua, cuando las mujeres de la élite indígena reclamaron sus mercedes y premios.

El primer caso corresponde a Doña Melchora Hati, Cacica Principal del pueblo de San Miguel, que pleiteó contra la mestiza Melchora de la Cruz y su marido José Carrillo, por el monopolio de una pulpería en el mismo pueblo que puso la Cacica mostrando su capacidad de emprendimiento al aprovechar el real indulto de exoneración de alcabala para los vecinos de San Miguel, pudiendo vender así los indios cualquier género que quisieran, sin que interfirieran como competencia españoles o mestizos. El gobierno le concedió la gracia y la merced a la Cacica para poder vender sin problemas y garantizar de esta forma el pago de tributos en caso de contraer deuda los indios sujetos a ella⁶⁰².

Otro caso, lo encontramos en la ya citada Cacica y Gobernadora de Daule, Doña María Cayche. Esta Cacica heredó el cacicazgo de su tía Mencia, hija de Doña Costanza Cayche⁶⁰³ quien fue al parecer la verdadera gobernanta del territorio según las declaraciones de Baltasar Terranova: “Señora natural e Principal de los dichos indios de Daule e Quixos-Daule”⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰Lara Acuña, Natalia, “El beaterio de Nuestra Señora de Copacabana del Rímac: una institución religiosa para mujeres indígenas a fines del período Colonial (1767 - 1815)” ..., pág. 87.

⁶⁰¹Ibid., pág. 91.

⁶⁰²Archivo Nacional de Ecuador, Serie Cacicazgos, caja 8, Expediente 16, folio. 1r-v. Citado en Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder” ..., págs. 25-26

⁶⁰³Al parecer estos Caciques fueron muy poderosos en toda la región y tenían sujetos a ellos muchos Caciques subalternos que les entregaban las rentas y los tributos de sus indios. En Espinoza Soriano, Waldermar, *Etnohistoria ecuatoriana. Estudios y documentos...*, págs. 122-123.

⁶⁰⁴Ibid. pág. 133.

Doña María Cayche es todo un referente a la hora de estudiar la adaptación de las Cacicas de la costa norte a las nuevas imposiciones castellanas, pues en ella queda representada la asimilación rápida de la cultura española para hacer de ello toda una estrategia de supervivencia económica y reconocimiento social. Tanto la Cacica como su marido mostraron un inmenso interés en el adoctrinamiento de sus indígenas a la fe católica, incluso separaron a los neófitos de los adultos que pudieran influenciarles sobre idolatrías⁶⁰⁵. Además, supieron hacerse indispensables para los españoles al desarrollar multitud de actividades necesarias para el buen funcionamiento de la economía española y del bienestar de los viajeros que entraban y salían de uno de los puertos estratégicos de la costa norte, el puerto de Guayaquil. De esta manera, la Cacica se encargaba de organizar la mita o el servicio de chasquis. Militarmente también se encargó del envío de indios y abastecimientos defensivos al puerto de Guayaquil para protegerlo de los ataques holandeses. Abastecieron de madera a las Reales Fábricas, pusieron balsas y animales de carga gratuitamente para el transporte de los soldados que pasaban por Daule, e incluso organizaban a modo de “tambos” los alojamientos, alimentos y transportes para los transeúntes que pasaban por sus tierras⁶⁰⁶.

Y todas estas acciones para facilitar el dominio español, se vieron recompensadas al ser recordadas por parte de la Cacica cuando solicitó a la Corona una merced en 1614 al verse empobrecida por las altas tasas tributarias del virrey Toledo y el descenso de la población indígena por las enfermedades y los trabajos forzados. Solicitó al rey que se le premiara con una renta de dos mil pesos de oro común de renta en tributos de indios vascos⁶⁰⁷. El resultado de su petición fue la obtención de los cacicazgos de Baba y Pimoche, y en una Real Cédula de 1614 obtuvo una merced de quinientos pesos y la renta de una vida de ocho indios vascos⁶⁰⁸.

A finales del siglo XVIII con las revueltas indígenas, los cacicazgos sufrieron la que sería su última reformulación antes de su total desaparición. La rebelión de Tupac Amaru II provocó el desplazamiento de los Caciques rebeldes de sus puestos y la incorporación de otros nuevos o la consolidación de los que fueron fieles a la Corona durante el conflicto. Por este

⁶⁰⁵Espinoza Soriano, Waldermar, *Etnohistoria ecuatoriana. Estudios y documentos...*, pág. 151.

⁶⁰⁶Ibid. Y Lenz-Volland, Birgit y Volland, Martín, “Algunas noticias acerca de los Caciques de Daule durante el siglo XVII estudio preliminar” ..., págs. 213-214.

⁶⁰⁷Archivo General de Indias, ES.41091.AGI/23.12.5.24.9//QUITO,28, N.56, año 1614. *Expediente de Doña. María Caychi, Cacica Principal del pueblo de Daule, mujer de D. Juan Nauma sobre que se le haga merced de una renta en indios vascos*.

⁶⁰⁸Lenz-Volland, Birgit y Volland, Martín, “Algunas noticias acerca de los Caciques de Daule durante el siglo XVII estudio preliminar” ..., págs. 213-214.

motivo, en los documentos podemos observar como esta lealtad fue aprovechada por las Cacicas para solicitar premios y mercedes que les permitiesen una mejor calidad de vida y el reconocimiento social de su colaboración con el Estado Colonial. Este acto, lo hemos considerado como una estrategia de acceso al poder para las mujeres indígenas de élite porque así fue como algunas de ellas consiguieron el acceso a los cacicazgos o mercedes y premios que las situó en una condición de vida mejor, este caso corresponde con la petición de premio solicitada por la Cacica y Gobernadora de Azangaro, en 1794, María Teresa Choquehuanca⁶⁰⁹. En este documento se relata como la familia de la Cacica no quiso aceptar las ventajas que le ofreció Tupac Amaru y por ello fueron destruidas todas sus haciendas, evocados a la mendicidad.

Aunque corresponde a un hecho de la región surandina, este documento es muy interesante, porque podemos ver como la mentalidad española respecto al género ya estaba completamente asimilada. Doña María Teresa accedió al cargo por el fallecimiento de sus hermanos, es decir no se contempló la descendencia femenina excepto por falta de varón y además para justificar su capacidad de gobernación se recurre a su “espíritu varonil”:

“Doña María Teresa, la qual con espíritu varonil ha servido y cumple sus obligaciones cuidando de la recaudación de tributos y de hacer por si misma los enteros; lo qual practico también en vida de su padre quando por su edad avanzada dejo este encargo a la dirección de la interesada”⁶¹⁰.

Más adelante hace alusión a como supo salvaguardar los impedimentos de su sexo:

“...y de toda prueba ha verificado la D^a María Teresa no obtantes los impedimentos naturales de su sexo que los ha sabido diestramente superar con toda generosidad, según es público y notorio”⁶¹¹.

El documento sigue relatando la valentía de la Cacica al escapar con su familia de los rebeldes y ser apresada hasta en tres ocasiones, para mostrar las penurias a las que fue sometida por su lealtad a la Corona, para al final hacer alusión a su solicitud de premio:

“A estos meritos y circunstancias dice el Gobernador intendente de Puno, que no le havia pedido otra cosa la interesada, sino que los hiciera presentes para que V.M. se entere de la invariable constancia, amor y servicios que en tiempos de

⁶⁰⁹Archivo General de Simancas, SGU, Legajo 6810, 28, año 1794. *Expediente sobre solicitud de premio que hace Doña M^a Teresa Choquehuanca, mujer del sargento mayor Don Nicolás de la Cámara, Cacica y Gobernadora del pueblo de Azangaro.*

⁶¹⁰Ibid., folios 2v-3r.

⁶¹¹Ibid., folios 6r.

paz y guerra [...] a fin de que V. M. se digne proporcionarla el premio que mas fuere de su propio agrado”⁶¹².

No conocemos cual fue el premio final que se otorgó a dicha Cacica, pero queda evidenciado como el proceso de solicitud de premios y mercedes a la realeza española, fue una estrategia en uso por parte de las mujeres de élite como cobro por los servicios y lealtades prestadas a la Corona. De tal forma que aceptaron las imposiciones castellanizas e hicieron de ellas sus propias costumbres, pero también supieron después sacar beneficio de esa aculturación para poder mantener el estatus social y privilegiado heredado de sus linajes prehispánicos.

4.1.8. Denuncias contra españoles en reclamo de su posición e hidalguía

Dentro de los archivos encontramos multitud de referencias a las denuncias llevadas a cabo por mujeres indígenas contra españoles o españolas por agresiones, abusos o falta al honor. Con estos documentos lo que queremos mostrar es como estas mujeres se resistieron a ver perdido su estatus social y su prestigio ante la clase española dominante y no duraron en utilizar una vez más el sistema judicial impuesto para reclamar lo que por ley se les había concedido y reconocido: su pertenencia a la clase social alta, equiparada a la hidalguía española. Pero además, supieron aprovechar la nueva construcción de “género débil” que la cultura española les impuso, y no dudaron en asimilar este rol para alegar en su propio beneficio ante los tribunales, su condición de “mujer” acompañada de otros recursos de debilidad como “pobreza”, “viuded”, “vejez” o “enfermedad”, buscando la clemencia de los jueces⁶¹³.

Doña Ana de Luntaguamba, Cacica de San Pablo de Otavalo, en 1676 denunció junto con otros tres Caciques de ese mismo pueblo el abuso cometido del corregidor Don Luis de Torres y Portugal contra ellos⁶¹⁴, que sentenció y golpeó docientos azotes por las calles públicas a dichos Caciques “sin dar cuenta a la Audiencia ni parecer al asesor, no admitió apelación sin atender que eran nobles”⁶¹⁵. Por ello mismo, el Virrey en esta Real Cédula obligó a que: “sean restituidos a su antigua nobleza y se les facilite para los honores y

⁶¹²Ibid., folios 5v.

⁶¹³Daza Tobasura, Paula, “Gobernar en tiempos de cambio. Las Cacicas de la Audiencia de Quito”, ... pág. 97.

⁶¹⁴Archivo General de Indias, ES.41091.AGI/23.12.3.16//QUITO,213, L.9, F.61V-62V, año 1680. *Real Cédula al presidente y oidores de la Audiencia de Quito para que hagan dar satisfacción a los Caciques del pueblo de San Pablo de Otavalo por los azotes y vejaciones que se les hicieron.*

⁶¹⁵Ibid., folio 66r.

privilegios que gozaban, que se les guarden las prerrogativas que por orden se les están consentidas”⁶¹⁶.

Las agresiones físicas por parte de los españoles a las mujeres indígenas fueron comunes pero los abusos cometidos contra estas, pese a lo que se suele pensar, no fue solo en las relaciones de concubinato, esclavitud o en el servicio del hogar. Existieron también denuncias realizadas por mujeres indígenas, que fueron sometidas a los agravios de los eclesiásticos e incluso de las propias mujeres españolas. Estas informaciones nos muestran un mundo donde la sociedad dominante se impuso a la sociedad conquistada por el uso de la fuerza y la violencia, que en el caso de las mujeres indígenas además de la pérdida de sus derechos prehispánicos por los que tuvieron que pleitear incansablemente, también tuvieron que hacerlo para recuperar su prestigio social y honorabilidad.

Como ejemplo de ello encontramos en el Archivo de Piura la denuncia de Doña Petrona Mechato, Cacica de la parcialidad de Mechato en el pueblo de Catacaos, contra las españolas Doña Ignacia de Astorga y Doña Juana de Ubillús, su madre⁶¹⁷. Los hechos fueron los siguientes: Doña Ignacia le dijo a Doña Petrona palabras injuriosas y la cogió del pelo, luego fue a su casa con su madre Doña Juana, le golpearon con palos y le cortaron la cara. No sabemos el motivo de dicha agresión, pero no cabe duda que tanto la Cacica como las indias de su pueblo que testificaron a su favor, no permitieron que se faltase a su honorabilidad como parte de la “distinguida nobleza de Catacaos”.

En el documento podemos leer como se hace referencia a su categoría de noble y como las dos mujeres españolas le dijeron toda clase de improperios intolerables para su estatus social. El protector de indios lo describe como:

“Varias palabras injuriosas hasta llegarla a cogerla por el pelo y arrastrarla en el suelo [...] mediaron algunas mujeres que se llamaron presentes [...] recayendo en persona de distinguida nobleza como lo es dicha Cacica y estando prevenida por leyes [...] por los perjuicios y agravios que en ellos experimentaron como lo acredita el caso presente y otros varios que la misma Doña Ignacia ha practicado con distintas indias nobleza y plebellas de dicho pueblo”⁶¹⁸.

⁶¹⁶Ibid., folio 67v.

⁶¹⁷Archivo Regional de Piura, Corregimiento, Legajo 31, Expediente 0630, fecha 29 de enero de 1751. *Expediente seguido por el protector de naturales en voz y nombre de Doña Petrona Mechato, Cacica de la parcialidad de Mechato en el pueblo de Catacaos contra las españolas Doña Ignacia de Astorga y Doña Juana de Ubillús, su madre, sobre el delito de injurias y golpes.*

⁶¹⁸ Ibid., folio 1v.

Por lo tanto, no fue la primera vez que la española Doña Ignacia agredió a una mujer indígena y además de la élite, por lo que ya se habían tomado medidas legales para que estos abusos no se repitieran.

Entre los testigos que presenciaron la agresión y apoyaron la declaración de la Cacica, estuvieron varias mujeres de todas las clases sociales, desde María Josefa Peralta y Tomasa María Sanganade, indias de dicho pueblo, dos Indias Principales, Doña Rosa Malacas y Doña María de los Santos Temoche y una Cacica Principal, Doña Juana de la Chira y Menón⁶¹⁹. Esta presencia de la élite indígena femenina como testigos favorables a la Cacica de Mechato, es una evidencia de los lazos de unión que existían entre ellas al encontrarse en la misma situación de desprestigio frente a los españoles por ser mujeres e indígenas. Todas ellas supieron amoldarse al sistema judicial que en parte las protegía para mantener su estatus social y frenar los abusos que se cometían contra ellas.

Otro caso ilustrativo lo encontramos en la denuncia presentada por el marido y conjunta persona de la Cacica Principal del pueblo de Luren, Doña Luisa Japiassa, en 1648, por las agresiones que le propinó el cura y vicario de ese pueblo, Juan López de Olmos, cuando la Cacica fue a reclamarle que le devolviera a una sobrina suya que le había mandado para casarla con el indio Francisco y el vicario Juan López se la entregó a la mujer del Capitán Juan Gómez para que siguiera sirviéndola como hacía desde hace años. El cura no dudó en golpearle como describe su marido de la siguiente manera:

“Le dio tan fuertes azotes que estando preñada de seis meses malparió y estuvo con notorio peligro de su vida. No contentándose con el hecho referido, pasados un año y mas en diez y seis días de abril de este presente año, estando la dicha mi mujer en la Iglesia con una hija mia de edad de doze años [...] le dio dos patadas en la barriga con tanta furia [...] la llevaron cargada a su casa echando mucha sangre”⁶²⁰.

Ante esta ofensa a la Cacica, su marido reclama que se le castigue al licenciado Juan López y “que se le dé a entender como debe tratar a los indios”⁶²¹.

⁶¹⁹Ibid., folios 2r-3v-3r-4v-4r.

⁶²⁰Archivo Arzobispal de Lima, Causas Criminales, Legajo 31:30, folios 1v-1r, fecha 2 de junio de 1648, Luren. *Causa criminal contra el licenciado Juan López del Olmo. “Juan Paxsia Ramos cobrador de tributos de la parcialidad de Nasca, marido y conjunta persona de Doña Luisa Japiassa, Cacica Principal del pueblo de Luren”*.

⁶²¹Ibid., folio 1r.

Por último, destacamos el caso de la Cacica Principal de Jayanca, Pacora y Corrope, Doña Agustina Cususoli, que solicitó Socorro al Rey ante la pobreza que le asolaba:

“Suplico a Vuestra Merced [...] que se les de a los Caciques y Cacicas un viejo y una vieja y una china para su servicio condoliendose Vuestra Merced que soy una pobre mujer, huérfana de padre y madre y no tener a quien volver los ojos”⁶²².

Y también denunció los abusos de los alcaldes y oficiales que “se adentran en mi casa sin atención ni miramiento”. Súplica que fue atendida por el Visitador y ordenó que se la respetase y honrase como Cacica “con apercibimiento de que se les dará cien azotes y quitado el pelo”⁶²³.

Por tanto, las denuncias fueron parte de las estrategias a seguir por las mujeres nobles indígenas para que se les respetara y se mantuviera su honorabilidad intacta.

4.1.9. El saqueo de las huacas ancestrales

Las mujeres nobles indígenas fueron las encargadas de mantener su identidad local mediante otra forma de resistencia: el saqueo de las propias huacas de los antepasados para evitar que cayeran en manos de los españoles. Sobre el tema de las “Compañías de huacas” y el saqueo de las mismas, existen dos importantes investigaciones para la costa norte, en primer lugar, los trabajos de Rocío Delibes Mateos⁶²⁴, que estudia en profundidad el funcionamiento de estas compañías mediante los textos etnohistóricos, y un documento muy revelador encontrado en el Archivo departamental de Piura que se refiere a una causa criminal llevada a cabo entre el 7 de agosto y 9 de septiembre de 1656. Este documento fue estudiado en los años 90 por Oswaldo Fernández Villegas⁶²⁵ y en él se recoge el saqueo a la Huaca de Nariguala⁶²⁶ por parte de la Señora Francisca Yuncatil⁶²⁷ y su hija María Rosas, junto a su

⁶²²Archivo Nacional de Perú, Derecho Indígena, XXI, Cuaderno 560, Zevallos Quiñones, J., *Los Cacicazgos de Lambayeque...*, págs. 108-109.

⁶²³*Ibid.*

⁶²⁴Delibes Mateos, Rocío, *Desenterrando tesoros en el siglo XVI. Compañías de Huaca y participación indígena en Trujillo del Perú*, Universidad de Sevilla, CSIC, Madrid, 2012 y Delibes, Rocío y Marchena Fernandez, Juan, “La labor de huaca. Proceso de cova y expolio de tesoros indígenas en la costa norte del Perú”, en *Mundos Indígenas*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2006.

⁶²⁵Fernández Villegas, Oswaldo, “La Huaca de Nariguala: Un documento para la etnohistoria de la costa norte del Perú (1000-1200 d. C.)”, *BIFEA*, Vol. 19, N°1, 1990, págs. 103-127. [Publicación online: http://bibliotk.iep.org.pe/bib_img/33571-8-1.pdf].

⁶²⁶Nariguala ha sido excavado desde los años 90, bajo un gran montículo de arena se encontró una gran plaza con varias rampas de acceso y diferentes plataformas junto con los asentamientos de grupos especializados de alfareros, tejedores, chicheros, salineros y arrieros. Todo apunta que cumplió con la función residencial – administrativa durante el Período Intermedio Tardío (1000-1200 d. C.). Dentro

compadre, Francisco Yamunaqué. Los testigos describieron como las dos señoras dieron la “cava” extrayendo únicamente un cráneo humano, diferentes trozos textiles y restos de un pequeño animal. Pero lo importante de este documento reside en la explicación de la Señora Francisca sobre su asalto a la Huaca sin previo aviso al corregidor del lugar:

“Dixo que un aguella suia le dixo q en aquel citio avia oro y q selo enseño dos beses siendo muchacha y siempre que pasaba por allí se acordaba donde la dha su abuela le avia señalado q avia oro y esto responde”⁶²⁸.

Oswaldo Fernández interpreta este hecho de dos formas, Francisca Yuncatil podría haber cavado la Huaca para obtener el oro y pagar así alguna deuda contraída con el fisco español o se podría asociar con un rito que “reproduciría los vínculos genealógicos con los ancestros. Así a través de los ritos y ofrendas había una continuidad ideológica. Los indígenas encontraron posiblemente en el oro, el recurso para desviar la codicia de los españoles como forma de resistencia e identidad local”⁶²⁹.

Consideramos que esta segunda hipótesis es la correcta porque como se puede observar en los hechos, estamos ante un ritual simbólico vinculado con la línea de descendencia femenina entre la abuela y Doña Francisca. La abuela fue quien le llevó a la Huaca y le informó que allí había oro y esta a su vez cava la Huaca con su hija, por lo que este hecho responde más a nuestro parecer a un ritual de ancestro mítico evitando un futuro saqueo por parte de los españoles.

4.2. Hacia la desintegración del cacicazgo femenino

Como hemos tratado a lo largo de esta investigación, el cacicazgo sufrió una profunda transformación a medida que las dos grandes oleadas conquistadoras, incaica y española,

de estas se encontraron diferentes restos óseos pertenecientes a cráneos humanos y esqueletos de perros andinos, lo que se ha interpretado como sacrificios en actos ritualizados. Hoy en día Nariguala está considerada la capital religiosa de los Tallán por excelencia, donde se edificó el templo del Dios Walác. Ibid., págs. 113-114.

⁶²⁷En el documento no aparece asociado ningún cargo Curacal o Principal a Doña Francisca Yuncatil, pero al igual que interpreta el autor, Oswaldo Fernández (pág. 108), por el apellido Yuncatil y que una prima suya estaba casada con Lorenzo Lachira consideramos que estas señoras podrían pertenecer a la élite de Curacas de Nariguala. Fernández Villegas, Oswaldo, “La Huaca de Nariguala: Un documento para la etnohistoria de la costa norte del Perú (1000-1200 d. C.)” ..., pág. 108.

⁶²⁸Archivo Departamental de Piura, Serie Corregimiento, Causas Criminales, Legajo 52, Expediente 1012, año 1656. Citado y copiado en Fernández Villegas, Oswaldo, “La Huaca de Nariguala: Un documento para la etnohistoria de la costa norte del Perú (1000-1200 d. C.)” ..., págs. 103-127.

⁶²⁹Fernández Villegas, Oswaldo, “La Huaca de Nariguala: Un documento para la etnohistoria de la costa norte del Perú (1000-1200 d. C.)” ..., pág. 109.

impusieron sus nuevos sistemas de dominación. En menor medida el Imperio incaico y con mucho mayor arraigo el Colonialismo español. En esta última invasión fue cuando la naturaleza del cacicazgo se transformó destruyendo todo el valor religioso que colocaba a la Cacica como intermediaria entre las divinidades y el ayllu, verdadero origen del empoderamiento femenino como vimos en el capítulo 1 de esta investigación, para convertirse en una pieza más de la administración al servicio de la Corona, sin ser el objetivo primordial de su funcionalidad el bienestar comunal, como lo fue en sus orígenes.

4.2.1. Factores que favorecieron la desintegración de los cacicazgos femeninos

A mediados del siglo XVI, el importante colapso demográfico indígena, que como vimos redujo drásticamente la población entre las guerras civiles y las epidemias, junto con el reparto de encomiendas que permitió a los españoles adueñarse de la mano de obra indígena y alterar todo el sistema de reciprocidad que existía entre las comunidades nativas y los Caciques y las Cacicas, secularizando el cargo y perdiendo su valor simbólico, lo que provocó que muchos indígenas oportunistas se apropiaran del cargo que no les correspondía, realizando alianzas con los españoles en búsqueda de un estatus privilegiado y realizando acciones incorrectas como la venta de tierras comunales o el gasto abusivo en elementos personales como joyas o trajes castellanos, lo que conllevó a la deslegitimación de los Caciques y las Cacicas, y el descontento de los nativos subordinados a ellos⁶³⁰.

Durante los siglos XVII y XVIII, se sumaron otra serie de factores que terminaron por desprestigiar la que había sido la institución más importante durante la época Prehispánica, para acabar desapareciendo a principios de siglo XIX.

En esta época de desarticulación del cacicazgo, las mujeres Cacicas tuvieron que enfrentarse a otra cuestión más, su género, el cual no tenía cabida dentro de las costumbres castellanas cada vez más arraigadas en el Perú Virreinal.

4.2.1.1. La imposición de las legislaciones y costumbres medievales castellanas que separaron a la mujer del ámbito sociopolítico y económico

Las costumbres castellanas basadas en el Derecho natural cristiano y el Derecho civil castellano, cuyo origen se remonta al Derecho romano el *Corpus Justiniano* del siglo VI, las Siete Partidas de Alfonso X del siglo XIII; el Fuero Real de 1225, el Ordenamiento Real de

⁶³⁰Spalding, Karen, *De indio a campesino: Cambios en la estructura social del Perú Colonial...*, pág. 85.

Montalvo de 1484 y las Leyes de Toro de 1505, que apartaban por completo a la mujer de la actividad pública, política y económica, en el Perú Virreinal no se hicieron esperar, ideales y costumbres medievales, que como vimos en el capítulo 2, fueron legitimadas en tres discursos (religioso, jurídico y científico), colocando a la mujer en una posición de inferioridad respecto al hombre y de pasividad respecto al mundo que les rodeaba.

El cambio de ideología fue rápido como dijimos, influenciado por la presencia de mujeres españolas en el territorio peruano y más aún en la costa norte, donde consideramos que hubo tres aspectos importantes que incidieron de forma directa en la aculturación de los llanos:

En primer lugar, la drástica bajada demográfica de los indios debido a las enfermedades y los excesos de trabajo en la mita, produjeron que la sociedad indígena fuera mucho menos numerosa y por tanto más “manejable” para la clase dominante española y su cruzada para la implantación de la religión cristiana y la cultura castellana.

En segundo lugar, el papel que desempeñaron los propios Caciques y Cacicas ante la invasión, que aceptaron rápidamente ser los intermediarios entre los indios e indias y la Corona, desarrollando un proceso de aculturación mucho más rápido, como vimos en el capítulo anterior, acudiendo a las escuelas, beaterios y monasterios las hijas de los Caciques, y con ello, ser un ejemplo de castellanización y cristianización para su pueblo, de ahí que los Caciques y Cacicas tomaran las insignias de poder españolas, como las vestimentas, sombreros, caballos, escudos, armas y todo tipo de elementos simbólicos adecuados a su estatus pero foráneos a su cultura, que a su vez tuvieron el efecto deseado y terminaron por ser vistos por los nativos como referentes de estatus, respeto y privilegio.

En tercer lugar, destacamos la intensa actividad comercial en la macrorregión surquiteña-norlimeña, de productos no convencionales como el tabaco, el algodón o el cacao, que produjo una poderosa clase social de mercaderes entre los que se encontraba la élite indígena comercializando por la mar a larga distancia⁶³¹ e insertándose de una forma directa y rápida en el sistema español, por lo que la aculturación y adopción del pensamiento castellano se hizo tempranamente en esta macrorregión⁶³².

Estos elementos de aculturación influyeron de forma directa en la disminución de la presencia femenina en los cargos cacicales, pero no así en la desarticulación de los cacicazgos

⁶³¹El puerto de Paita fue el punto de conexión para el comercio entre Callao y Panamá.

⁶³²Aldana Rivera, Susana, “La independencia de un gran espacio. Una propuesta de investigación para el norte peruano”, *BIRA*, N°19, Lima, 1992, págs.31-32.

femeninos, pues esta situación no se produjo por el aislamiento de la mujer del espacio político, económico y social, porque como vimos, el norte además fue la región donde con más arraigo permaneció la gobernación femenina gracias a la *costumbre* hasta su disolución en el siglo XIX. Más bien esta paulatina desarticulación curacal correspondió con otros factores externos que impactaron directamente contra la institución en sí misma, independientemente del género de la persona que recibía el cargo. Esos factores externos fueron principalmente dos: la creación del cabildo junto con la figura del alcalde de indios y las rebeliones de finales del siglo XVIII.

4.2.1.2. Creación del Cabildo indígena

El cabildo indígena fue una institución creada en el siglo XVI por la Corona como canal alternativo al cacicazgo para entrar en contacto directo con las comunidades indígenas. En el siglo XVI, estaba formado por dos alcaldes indígenas en cada comunidad y posteriormente quedaron reducidos a uno. Entre los beneficios que ofrecía el cargo estaba la exención de impuestos y mita.

Según Scarlett O'Phelan⁶³³ los alcaldes surgieron como fruto de una estrategia real para reducir el poder de los Caciques y Cacicas, al evitar de esta forma que asumiera por completo la distribución de las tierras o la conducta de los indios, quedando estas funciones asumidas por las dos autoridades indígenas, alcalde y la Cacica o el Cacique. Entre las funciones que ambas instituciones compartieron, destacamos las siguientes⁶³⁴:

- Repartir lana a los indios pobres.
- Nombramiento de indios por un año para la custodia y atención de las chacras.
- Reparto de alimentos provenientes de las chacras comunales cuando las malas cosechas no permitían el abastecimiento completo de la población.
- La cristianización en colaboración con los sacerdotes.

Además, el doctor Cuenca añadió otra tarea administrativa:

“...El Caçique y Principales e alcaldes y regidores de cada repartimiento en cada un año a de hazer quipo y memoria de los tales yndios que se ovieren muerto y salido de hedad de tributar y de lo que destos cabia a pagar e rreparta a otros

⁶³³O'Phelan Godoy, Scarlett, *Kurakas sin sucesiones. Del Cacique al alcalde de indios Perú y Bolivia 1750-1835*” ..., págs. 14-15.

⁶³⁴Díaz Rementería, Carlos, “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 63.

yndios que ovieren llegado a edad de tributar y no estuuieren asentado en la tasa...”⁶³⁵.

De esta manera se demuestra como la hipótesis de Scarlett O’Phelan es correcta al repartir la tarea del recuento de indios tributarios entre el alcalde y el Cacique o Cacica, evitando así abusos por parte de alguno de los dos al ser ambas partes conocedoras de las cantidades exactas que se deberían entregar a la Corona o guardar para la caja de la comunidad.

Pero existe un documento en el Archivo Nacional de Piura rescatado por Jorge Zevallos Quiñones, donde se puede observar como este equilibrio de las dos instituciones indígenas poco a poco se fue resquebrajando a beneficio de los alcaldes. Cuando comenzaron a tener un mayor control sobre la población nativa y el abuso de su posición se hizo cada vez más notorio sobre las Cacicas sin un respaldo varonil en el desarrollo de su cacicazgo desde finales del siglo XVII. Este documento corresponde a una denuncia hecha por la Cacica Principal de Pacora, Doña Agustina Cususoli, viuda y pobre presentada al visitador oficial Don Juan Yáñez de Godoy Pizarro de la Rúa, Cura y vicario de Monsefú, al que le pedía socorro de esta manera:

“Suplico a Vuesa Merced como a tan cristianísimo señor, que en las Ordenanzas dispónese que se les de a los Caciques y Cacicas un viejo y una vieja y una china para su servicio, condoliéndose Vuesa Merced que soy una pobre mujer, huérfana de padre y madre y no tener a quien volver los ojos; y también advierto a Vuestra Merced que los Alcaldes y Oficiales se dentran en mi casa sin atención y miramiento, asimismo el Fiscal de este pueblo (al que) por un sobrino mio se le ha hablado dos o tres veces [...] y por esto me lo trata de palabra y malas obras, siendo así que son indios de mis ayllos”⁶³⁶.

El visitador respondió a su petición de la siguiente manera:

“Los Alcaldes de este pueblo por ninguna razón y pretexto dejaran de dar(le) las indias de servicio que mandan las Ordenanzas y guardándole todas las honras que debe gozar como tal Cacica, pena que serán castigados ni menos se

⁶³⁵“Ordenanzas del doctor Cuenca de 1566 y algunos comentarios” ..., pág. 173.

⁶³⁶Archivo Nacional de Piura, Derecho Indígena, XXI, Cuaderno 560. Citado en Zevallos Quiñones, J. *Los cacicazgos de Lambayeque...*, pág. 108-109.

entren en su casa sin causa legítima y con toda atención, con apercibimiento de que se les dará cien azotes y quitado el pelo”⁶³⁷.

Por lo tanto, con el tiempo, el cabildo fue tomando mayor prerrogativa que el cacicazgo de manera que la institución fue deteriorándose junto con otros factores como el abuso cacical, las posteriores denuncias por parte de las comunidades, y las rebeliones de 1780-81 que produjeron la retirada de los “Caciques rebeldes” de sus territorios, dejando el control de estos en manos de los alcaldes, lo que llevó a la supresión de la institución indígena.

4.2.1.3. Las rebeliones indígenas: Cacicas *mitmas* y Cacicas *llactayas*

La sublevación de Tupac Amaru en 1780, no afectó a las estructuras de poder norteanas, al quedar nuestro centro de estudio apartado de las grandes revueltas, pero sin embargo si produjo una serie de cambios radicales en la política indígena que afectó de forma directa a los cacicazgos de todo el Perú. La Real Orden de 28 de abril de 1783 suprimió los cacicazgos excepto los que mostraron lealtad a la Corona:

“Los varios sucesos que han acaecido en esas provincias interiores donde por desgracia han ocurrido los levantamientos han dado a conocer bien claramente lo muy perniciosos que son en las provincias de los cacicazgos, así de sangre como los nombrados por los jueces territoriales y el gobierno abusivamente, pues erigidos en un mando cuasi despótico, así los indios se ven tan sujetos y adictos a sus influencias y sugerencias que no conocen más superior ni otra autoridad a sus torcidas intenciones y libres costumbres. Para evitar en lo sucesivo estos daños ha resuelto el Rey con muy estrecho encargo para su práctica que con ningún motivo se provean cacicazgos por Vuestra Excelencia [...] de modo que solo han de conservarse en estos cargos los Caciques que en los pasados alborotos han dado constantes pruebas de fidelidad y amor hacia el soberano”⁶³⁸.

De tal forma que solo los cacicazgos leales a la Corona fueron permitidos, los otros cacicazgos que apoyaron la rebelión fueron removidos de sus cargos y entregados a mestizos y criollos elegidos por las instituciones españolas. Además, este reacomodo de los cargos cacicales fue parte de las reformas borbónicas de 1786 con el objetivo de aumentar las

⁶³⁷Ibid.

⁶³⁸Archivo General de Indias, Audiencia de Lima, Legajo 870. Citado en Rementería, Carlos, “*El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*” ..., pág. 237.

recaudaciones tributarias al aumentar el número de indios forasteros, huidos de sus territorios de origen a causa de los abusos curacales.

Este reajuste poblacional se organizó bajo una nueva forma de curacazgo, mandado por la *Cacica* o el *Cacique mitma*⁶³⁹. Este nuevo modelo rompía por completo la esencia del cacicazgo prehispánico, pero sin embargo las Cacicas a nivel general, salieron favorecidas de esta nueva reacomodación de los cacicazgos, porque además de que las negociaciones se llevaron a cabo con los descendientes mitmas, estos fueron especialmente mujeres⁶⁴⁰ las que aprovecharon para reafirmarse en los puestos de autoridad demostrando su lealtad al Rey.

Las Cacicas *llactayas* o locales, demostraron sus derechos sucesorios en el cargo. Por ello no es de extrañar la cantidad de Cacicas que aparecen en los archivos para mediados del siglo XVIII⁶⁴¹ destacando los litigios entre Cacicas *mitmas* (foráneas) y las *llactayas* (locales) en el Ecuador.

Un ejemplo lo encontramos en Doña Estefanía Titusunta Llamoca, *Cacica mitma* de Saquisilí (Sierra de Ecuador) a quien se le concedió el mando sobre mil indios de una guaranga con un 67% de indios forasteros y en Doña María Lema, *Cacica llactaya* de Pallatanga (Sierra de Ecuador), a quien también se le entregó el control del 21% de indios mitmas⁶⁴².

Rosario coronel, describe cuatro aspectos donde residía el poder de estas Cacicas⁶⁴³:

1. Gran capacidad para litigar hábilmente, aprovechando el derecho de mayorazgo, junto con la legislación española que respetaba el derecho a la costumbre de herencia femenina.
2. Control de la economía y de los recursos básicos para la producción y redistribución dentro de sus parcialidades, mediante la tierra, obrajes, pulperías, entre otros. Lo que permitió, además, el pago puntual de tributos.
3. Manejo del sincretismo religioso indígena para la legitimación ancestral.

⁶³⁹Los Caciques mitmas fueron los foráneos, nacidos en comunidades diferentes a las que después gobernaron como Caciques o Cacicas

⁶⁴⁰Coronel Feijóo, Rosario, "Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder" ..., pág. 17.

⁶⁴¹Véase Garrett, David, "In Spite of HerSex: The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes", *The Americas*, Vol. 64, N°4, 2008 y Coronel Feijóo, Rosario, "Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas de poder", *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, N°42, 2015.

⁶⁴²Coronel Feijóo, Rosario, "Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder" ..., págs. 17-18.

⁶⁴³Ibid., pág. 18-19.

4. Otorgaciones o donaciones a la Iglesia.
5. Manipulación del mestizaje tanto para legitimarse como uso de deslegitimación de sus contendientes.

Como se puede observar, estas estrategias de acceso al poder empleadas por las Cacicas del norte en el siglo XVIII son iguales a las analizadas anteriormente para sus antecesoras. La capacidad de adaptación a las nuevas normas impositivas para pleitear por sus derechos heredados de las costumbres ancestrales o el control la actividad comercial por medio de la producción y redistribución, permitiendo un acceso a la economía que las convirtió en mujeres poderosas, o la inversión en las arcas eclesiásticas para financiar la ordenación de un hijo como sacerdote y de esa manera obtener el respeto de los indios e indias, obtener beneficios con la intromisión en las capellanías y mejorar su relación con la clase dominante cristiana⁶⁴⁴. Estas fueron las estrategias que emplearon las mujeres de la costa norte para mantener su posición social. Y una vez más haciendo alarde de su habilidad para aprovechar los recursos que las fisuras del nuevo sistema Colonial mostraban para su beneficio, en el siglo XVIII supieron adaptar una estrategia más novedosas que se estaba fraguando con la evolución de una sociedad mixta, el mestizaje.

El norte se vio inmerso en largos y complejos juicios entre los linajes de gran poder que peleaban por demostrar sus orígenes y el control de sus cacicazgos, Scarlett O'Phelan apunta que quizás fuese esta guerra interna lo que previno de posibles alianzas indígenas contra la Corona⁶⁴⁵. Fuese así o no, lo cierto es que la política curacal desde este momento estuvo enfocada hacia la desaparición del cacicazgo, consiguiendo su objetivo en la costa norte para el 1793, donde se ha localizado al último Cacique en Santiago de Cao⁶⁴⁶.

4.2.2. Breve introducción a las últimas estrategias de negociación y resistencia femenales en los cacicazgos de los siglos XVIII-XIX

El siglo XVIII y XIX, fueron dos centurias que escapan de nuestro marco temporal y por ello en este epígrafe únicamente daremos unas pinceladas sobre las Cacicas de esta nueva época sin entrar en su contexto histórico, para demostrar como las mujeres de élite indígena

⁶⁴⁴Rosario Coronel, describe este hecho para la Cacica Principal de Otavalo Doña Cristina Ango de Salazar. Archivo Nacional de Ecuador, Serie Indígenas, caja 15, Expediente 15, folio 3r-5v. En Coronel Feijóo, Rosario, "Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder", *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, 42, 2015, Pág. 19.

⁶⁴⁵O'Phelan Godoy, Scarlett, *Kurakas sin sucesiones. Del Cacique al alcalde de indios Perú y Bolivia 1750-1835*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1988, Pág. 46.

⁶⁴⁶Ibid. Pág. 45.

siguieron intentado encontrar su sitio dentro de la nueva sociedad cuando la nueva situación sociopolítica inauguraba una época de cambios con la descomposición colonial y el sistema curacal.

Las mujeres de élite una vez más, supieron hacer frente a esta situación y adentrarse de nuevo en el juego de la política y los cauces administrativos que esta les permitía para seguir manteniendo sus títulos y riquezas. De esta manera, las estrategias de resistencia se basaron principalmente en dos: reclamo hereditario de títulos cacicales y propiedades familiares, junto con la utilización de sus riquezas para hacerse hueco dentro de las élites y convertirse en mujeres poderosas e influyentes de la sociedad norteña de los siglos XVIII y XIX.

4.2.2.1. El reclamo de títulos y propiedades hereditarias

Gracias a la documentación en los archivos, conocemos que, para mediados del siglo XVIII, la línea de sucesión materna seguía vigente en el Perú, pese a que muchos investigadores consideran que desapareció con la Conquista⁶⁴⁷. Varios ejemplos de ello, los encontramos en el cacicazgo de Coya, donde el título es detentado por la Cacica María Inga Paucar, que entregó su gobernación a su esposo Hermenegildo de Areche⁶⁴⁸.

En el norte destacamos los siguientes casos:

En primer lugar, retomamos el caso citado anteriormente del cacicazgo ecuatoriano de Santa Rosa de Ambato, que fue entregado a Doña Antonia Cando tras largos pleitos, demostrando sus derechos de sucesión en el mismo.

Otro caso representativo es el de la Cacica Doña Margarita Cunya Cunima, quien solicitó en 1735 que se sucediera en el cacicazgo “sin que importe la varonía para excluir a las hembras [ya que] en muchas provincias de este reino se admiten hembras, más cuando se hallan casadas”⁶⁴⁹.

Doña Paulina Titusunta, Cacica de las parcialidades Narváez y Llamocas, al reconocer su derecho de legitimidad por línea recta: “La sucesión de los cacicazgos a ejemplo de los

⁶⁴⁷Caillavet, Chantal, “Masculin-féminin: les modalités du puouvoir politique des seigneurs et souveraines ethniques. Andes XVe- XVIe siècle”, en *Les autorités indigènes entre deux mondes. Solidarité ethnique et compromission Coloniale*, Bernard Lavallé (Ed.), Textes réunis par B. Lavallé, Travaux et Documents N°5, Centre de Recherche sur l’Amérique Espagnole Coloniale, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, Paris, 2004, págs. 37-102.

⁶⁴⁸O’Phelan Godoy, Scarlett, *Kurakas sin sucesiones. Del Cacique al alcalde de indios Perú y Bolivia 1750-1835...*, pág. 38.

⁶⁴⁹Archivo Nacional de Ecuador, Serie Cacicazgos, Caja 32, Vol. 48, folio 68r-69r. Citado en Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder” ..., pág. 20.

mayorazgos de España [...] sin que a esta le obste el sexo femenino, porque es indispensable y practicado”⁶⁵⁰. Los testigos argumentaron que el cacicazgo de Narváez había pertenecido a su abuela Doña Thomasa Narváez Choco, demostrando una vez más que la descendencia paralela fue una realidad en el Periodo Prehispánico que supo mantenerse y adaptarse a los impactos colonizadores gracias a la implantación del mayorazgo.

El siglo XVIII difiere mucho de la complejidad que vimos anteriormente para los siglos XVI y XVII, aunque para el reclamo de los títulos nobiliarios, las mujeres tuvieron que pleitear nuevamente para ver reconocidos sus derechos, jugaron con un nuevo factor a su favor como hemos visto en el epígrafe anterior, el reacomodo de los cacicazgos tras la destitución de los Caciques rebeldes que apoyaron las revueltas de finales de siglo.

Así pues, este procedimiento siguió siendo la primera estrategia seguida tanto por los Caciques como por las Cacicas para mantener su estatus social y político. En el siglo XVIII, seguimos viendo como los pleitos se sucedieron a lo largo del Perú y Ecuador entre diferentes linajes que demostraron su antigua titularidad en el cargo desde el momento anterior a la Conquista hasta la época actual. Las mujeres de élite fueron conscientes de los canales legislativos que podían seguir para reivindicar tanto los títulos como las tierras o las herencias que les correspondían por consanguinidad. Una vez más supieron adaptarse a las reglas legislativas y patriarcales que les estaba imponiendo la Corona y encontrar los cauces correctos que las acercara a su objetivo.

Por ejemplo, en el Archivo General de la Nación localizamos un legajo⁶⁵¹ fechado en 1818, que corresponde a los autos seguidos por Doña Antonia Fayso Farrochumbi, hija de Don Pedro Fayso Farrochumbi, quien fue Cacique de los pueblos de Lambayeque y Ferreñafe, sobre su derecho a la sucesión del cacicazgo. Sin duda este es un documento más de la gran suma que llenan los archivos peruanos y los fondos documentales de Hamburgo sobre estas dos familias que pleitearon generación tras generación por su derecho al cacicazgo de Lambayeque. Pero este documento es importante porque es Doña Antonia Fayso la que presenta la denuncia reclamando su derecho a la sucesión en el cacicazgo y no su marido

⁶⁵⁰Archivo Nacional de Ecuador, Serie Cacicazgos, Caja 7, Expediente 3, folio. 1r-v. Citado en Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder” ..., pág. 21.

⁶⁵¹Archivo General de la Nación, Fondo real de la Audiencia de Lima, Sección causas civiles, Legajo 156, Cuaderno 1603, año 1818, *autos seguidos por Doña Antonio Fayso Farrochumbi, hija de Don Pedro Fayso Farrochumbi, que fuera Cacique de los pueblos de Lambayeque y Ferreñafe, sobre su derecho a la sucesión del cacicazgo.*

como era costumbre a partir del siglo XVII, que los maridos gobernasen en nombre de sus esposas y presentaran las denuncias en sus nombres por ser ellas las herederas, pero ellos los ejecutores del cargo. En este caso, es la mujer heredera la que asume su posición y presenta la denuncia correspondiente para adquirir el título de Cacica.

Pero no solo se reclamaron título en los tribunales del siglo XVIII, la demanda por las tierras y las herencias familiares fueron constantes por parte de los familiares intentado así amasar una fortuna que les permitiera el acceso a la clase social alta. A continuación, exponemos un caso representativo que localizamos también en el Archivo General de la Nación que hace alusión a un pleito sobre la propiedad de la tierra:

El legajo esta datado en el 1781 y en él se recogieron los autos seguidos por Don Juan de Torre contra Doña Josefa Astocuri, Cacica y Gobernadora de los repartimientos de Jauja, “sobre el derecho a la propiedad de un solarsito en la calle ancha de Huancayo” ⁶⁵², posiblemente la Cacica lo reclamó para poder hacer frente a alguna deuda personal o cacical.

Otra Cacica e India Principal de Lambayeque, Doña Josefa, en 1820 recurrió al Protector interino de los naturales, Don Blas de Viamonte, para quejarse por el abuso que cometían los dueños de Tumán sobre sus pastos. Lo interesante de este documento es que la Cacica aludía en su demanda a “los bienes de mi difunto padre se hallan confundidos y acabados y lo que pretendo es sacarlos a la luz para ver si percibir alguna cosa”⁶⁵³ (ella y sus hermanos).

4.2.2.2. Acceso al poder mediante la riqueza

Muchas de las mujeres de élite que vivieron en el Perú Virreinal durante el siglo XVIII se convirtieron en mujeres muy ricas y poderosas. En el Cuzco y las provincias cercanas, la autoridad económica asociada con la actividad del mercado y la propiedad privada estuvo claramente abierta a las mujeres⁶⁵⁴, pero además en la sierra central de Jauja, Carlos Hurtado defiende la hipótesis de que la legitimación del acceso al poder curacal en el siglo XVIII fue

⁶⁵² Archivo General de la Nación, Fondo real de la Audiencia de Lima, Sección causas civiles, Legajo 228, Cuaderno 1951. año 1781, *autos seguidos por Don Juan de Torre contra Doña Josefa Astocuri, Cacica y Gobernadora de los repartimientos de Jauja, sobre el derecho a la propiedad de un solar sito en la calle ancha de Huancayo*.

⁶⁵³ Autos de Queja, Archivo Castillo-Muro Sime, Lambayeque 1820, citado en Zevallos Quiñones, J., *Los cacicazgos de Lambayeque...* pág. 84-85

⁶⁵⁴ Garrett, David, “In Spite of HerSex: The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes” ..., pág. 550.

la riqueza basada en la cantidad de bienes que las Cacicas presentaron para ser escogidas como autoridades étnicas⁶⁵⁵.

La riqueza de estas mujeres Cacicas y Gobernadoras de Jauja provino de Don Carlos de Apoalaya, quien fue Cacique Principal y Gobernador de Hanan Huanca entre los años 1657 y 1698. En su testamento se pueden observar la cuantiosa cantidad de bienes que poseía, en forma de haciendas, casas solares, tierras en diferentes pueblos y estancias⁶⁵⁶. Al casarse con Doña Sebastiana Surichac, familia de los Caciques de Hatun Xauxa, y al fallecer ambos, los dos cacicazgos pasaron a ser heredados por su hija Doña Teresa Apoalaya Surichac⁶⁵⁷, Cacica y gobernante de ambos territorios hasta ceder el gobierno a su marido Lorenzo Astocuri y posteriormente entregárselo a su hijo Blas mediante el proceso de sucesión madre-hijo.

La perspicaz Cacica supo aumentar sus dominios mediante las alianzas matrimoniales que llevó a cabo en tres ocasiones, con su primo Don Lorenzo Surichac, con Don Pedro Lorenzo Astocuri (con quien tuvo a sus descendientes, María, Sebastiana y Blas) y por último con el español Don Benito Troncoso de Lira y Sotomayor. Además, tanto ella como su hermana vieron aumentado sus patrimonios gracias al desarrollo comercial y las inversiones en producción ganadera y textil. Por tanto, Doña Teresa y su hermana Petrona, fueron mujeres muy poderosas al ser las únicas herederas legítimas del rico Cacique Don Carlos de Apoalaya, pero sobretodo amasaron una gran fortuna al saber adentrarse dentro del creciente mundo comercial que les abrió las puertas al nuevo sistema económico del que sin duda salieron muy beneficiadas. Carlos Hurtado ha estimado los siguientes datos en cuanto a la riqueza que ambas mujeres poseían⁶⁵⁸:

Tasación de los bienes de Doña Teresa Apoalaya en 1731: 121.970 pesos ensayados.

Tasación de los bienes de Doña Petrona Apoalaya en 1751: 145.983 pesos ensayados.

Doña Petrona, consiguió mucha más fortuna que su hermana, al sobrevivir a esta, veinte años más y consiguió ser una mujer poderosa con gran influencia en la economía y sociedad del mediados del siglo XVIII en la sierra central. Y como vimos anteriormente, esta

⁶⁵⁵Hurtado Ames, Carlos H., “Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)” ..., pág. 159.

⁶⁵⁶Ibid., pág. 160.

⁶⁵⁷No deja de ser un caso peculiar el de esta Cacica, pues según la legislación española ya vigente desde años atrás, este mayorazgo debió pertenecerle a su hermano Cristóbal, pero el destino quiso que marchara a Lima tras una trifulca con su padre por querer casar con una india del común, dejando la vía de acceso directa a su hermana Doña Teresa. En Ibid., pág. 160.

⁶⁵⁸Ibid., págs. 164-165.

ostentación de poder se hizo patente en las donaciones y limosnas tanto para la religiosidad como para las Obras Pías.

4.3. La desaparición del cacicazgo

Las Cacicas y los Caciques que vieron como se mantenía su cargo en un primero momento como intermediarios entre la Corona y los indios del común, por el propio interés Colonial para evangelizar a la población indígena, acceder al tributo y a la mano de obra con mayor facilidad, poco a poco fueron perdiendo su estatus honorífico y económico a medida que los grandes terratenientes decidían quien desempeñaría el cargo de Caciques y quien no, atendiendo ya a otros criterios de elección que nada tenían que ver con los primigenios.

La situación se agravó mucho más durante el siglo XVIII, cuando la progresiva erosión debido a las Reformas Borbónicas, los cambios sociales, políticos y económicos dentro del Imperio español y las rebeliones anticoloniales del siglo XVIII⁶⁵⁹, produjeron la estocada final al concepto de legitimación curacal prehispánico. Los puestos de los Curacas rebeldes se vendieron o se entregaron a criollos que nada entendían del sistema andino de reciprocidad, pasando a establecerse una relación más de patrón o hacendado⁶⁶⁰ - indio y proliferando de forma significativa “los Caciques intrusos”, proceso que ya había comenzado en el siglo XVII, pero se agravó mucho más en el XVIII. El liderazgo indígena comenzó a debilitarse a favor de los alcaldes de indios, autoridades elegidas del común con poderes judiciales y administrativos que pasaron a presidir los pueblos. Este debilitamiento no solo se dio en el ámbito masculino, la suerte de las Cacicas fue de la mano de la institución cacical, arrastrando con ella las estructuras de poder femenino que con gran esfuerzo y empeño fueron capaces de resistir hasta este momento.

Ante este malestar indígena en el mundo andino, al otro lado del mundo, el liberalismo se imponía con la promulgación de la Constitución de Cádiz en 1812, donde la mita y el tributo quedaban abolidos, por lo tanto, la institución cacical carecía de sentido. Pero no será hasta el Decreto de Simón Bolívar en 1824, cuando se someta a la eliminación total de la institución más importante del mundo indígena prehispánico.

⁶⁵⁹Rosas Lauro, Claudia, “Entre la satanización y la idealización. La figura del Curaca en la historiografía andina contemporánea” ... pág. 25.

⁶⁶⁰O’Phelan Godoy, Scarlett, *Kurakas sin sucesiones. Del Cacique al alcalde de indios Perú y Bolivia 1750-1835...*, pág. 36

4.4. Conclusiones

La mayor transformación sufrida por el cacicazgo no surgió con la oleada incaica, sino con la impactante presencia española en el territorio peruano que desestructuró por completo la esencia pura de las relaciones de reciprocidad y cooperación existentes entre los Caciques y las Cacicas, y los indios e indias. La dignidad curacal perdió todo su valor como intermediaria entre las divinidades y los nativos y su funcionalidad como institución encargada de velar por el buen servicio a la comunidad. El Curaca se convirtió en un personaje institucional al servicio de la Corona, como funcionario estatal y mediador cultural para enseñar la lengua, la fe católica y las costumbres castellanas, además de enriquecer a la Corona mediante la organización de la mita y la recogida del tributo, en ocasiones abusivo para enriquecer las arcas del Imperio español y sus propios bolsillos. Por tanto, la figura del Curaca quedó deslegitimada con una progresiva pérdida de respeto por parte de los indígenas que no se veían representados por el Curaca y mucho menos cumplía su función de “defensor” ante la Corona.

Posteriormente, lo que legitimó el acceso al cargo, fue el estatus social y económico de la persona que lo solicitaba mediante pleitos. La mujer u hombre con más recursos fue la escogida o el escogido para ser Curaca puesto que podría hacer frente a “la fianza” en caso de que los indios e indias no pudiesen pagar el tributo en algún momento. Esta fue la brecha en la legislación patriarcal castellana, que permitió el acceso al poder tanto a mujeres encomenderas españolas como a las mujeres indígenas Cacicas. Además de los casos especiales de mujeres viudas o con hijos menores que recibieron los cacicazgos por derecho o por prerrogativa regia.

Por tanto, no fue una sociedad inamovible, fue una sociedad flexible donde la mayoría de los casos siguieron la norma impuesta, pero también permitió saltarse las reglas mediante las brechas que se presentaron en la legislación o la imposibilidad de llevar a cabo las nuevas normas en el territorio peruano. Gracias a ello, las mujeres de élite indígenas supieron adoptar una serie de estrategias que les permitieron seguir detentando el cargo heredado de sus ancestros. Demostrando de esta manera una capacidad asombrosa para aprender las nuevas normas legislativas y una capacidad de visión espectacular para discernir los cambios que se producirían en detrimento de ellas tanto por ser mujeres como por ser indígenas y buscar vías estratégicas que no las apartara del mundo donde ya tenían su espacio desde tiempos inmemorables.

El Jesuita Cicala describía así el poderío de las Cacicas cuando acudían a los tribunales a defender sus derechos:

Hay que saber que si el Cacique al morir no deja hijo [...] le sucede en el gobierno la Cacica viuda, y aun cuando llegase a contraer nuevas nupcias no puede gobernar su nuevo marido, sino únicamente ella [...] Cuando comparecen en nuestro tribunal en Quito, hacen temblar la tierra [...] y todos los abogados de Quito no se atreven a litigar con ellas”⁶⁶¹.

Además, Steve Stern defiende la idea de que “a medida que el sistema jurídico se convierte en estrategia de protección para el grupo oprimido, la posibilidad de que estos grupos se rebelen contra la estructura dominante es menos probable”⁶⁶². Solo así se entiende que mujeres acostumbradas a tener el ordenamiento y mando sobre sus territorios donde por supuesto se encontraba su contrapartida masculina incluida, fueran capaces de aceptar que el nuevo sistema impuesto las relegara a un segundo plano, alejadas del mundo político, social y económico.

⁶⁶¹Cicala, Mario, *Descripción histórico-física de la provincia de Quito de la Compañía de Jesús*, Biblioteca Aurelio Espinosa Polit, Quito, 2004, pág. 36. Citado en Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder” ..., pág. 22.

⁶⁶²Stern, Steve, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*, Alianza, Madrid, 1986. Citado en Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, 42, 2015, pág. 23.

CONCLUSIONES FINALES

A lo largo de esta investigación hemos podido conocer el origen del empoderamiento femenino en la costa norte, fundamentado en el culto a un ancestro mítico femenino, la Diosa Madre o Diosa de fertilidad, venerada desde las costas del Ecuador hasta la costa central peruana, que dotó a toda la parte femenina sucesora de su linaje, de una prerrogativa político-religiosa que les permitió el acceso a los cargos de poder.

Durante el Formativo fue cuando se empezó a forjar esta identidad femenina, que comenzó a manifestarse en los enterramientos de élite que se han localizado en los últimos años entre las costas y sierras de la macrorregión ecuatoriana-peruana. Destacando dentro de estos enterramientos femenales de élite, una serie de elementos en común: la deformación craneal, el empleo de cinabrio en las tumbas, el labret y el spondylus, como piezas claves en los ajuares funerarios de élite.

Durante el desarrollo de la cultura Mochica, estas mujeres empoderadas descendientes de la Diosa Madre, asumieron dos roles, lo que consideramos que se pudo entender como dos jerarquías dentro del propio orden femenino: las sacerdotisas que podían comunicarse con la propia Diosa Madre, ahora mucho más vinculada con la luna y el mar, que fueron las intermediarias entre el ayllu y la divinidad. Además, adquirieron un rol de parteras y músicas con una participación activa en los rituales, ya fuese tocando instrumentos musicales o entrando en trance. Y por otro lado se encontrarían las mujeres que fueron la representación de la propia divinidad en la tierra, como podemos ver en la Dama de Cao, las sacerdotisas de San José del Moro y la posterior sacerdotisa de Lambayeque.

El análisis arqueológico nos permitió identificarlas gracias a varios elementos de la cultura material, como fueron, los vestidos, el cabello y una pieza clave que se empleó como elemento de distinción social a lo largo de toda la región costera septentrional, desde Moche V hasta la época Chimú: el labret.

En la cultura Mochica, apareció representada esta Diosa como el Personaje C, el *Personaje Mítico Femenino* que estuvo presente tanto en el mundo terrenal, encargada del ritual de sacrificio, tomando la sangre del sacrificado mediante la degollación; como en el mundo divino, apareciendo ya como Diosa, entregando al Dios Supremo la copa con la sangre ofrendada de los sacrificados.

Posteriormente la cultura Lambayeque continuó con estos dos roles que se materializaron en la sacerdotisa de Chornancap y las sacerdotisas que acompañan a Naylamp en las representaciones de los Huacos Rey, donde aparecen protegiéndolo.

Con las sucesivas oleadas conquistadoras durante la época posterior, tanto la llegada Chimú como Inca, provocaron que la sacralización de las sacerdotisas se fuera diluyendo, puesto que en ambos casos primó la figura del gobernante masculino frente al femenino. Pero no por ello su cargo como líderes de grupos étnicos dejó de existir. Tanto los Chimú como los Incas, respetaron estas jefaturas siempre y cuando quedaran sujetas a las nuevas imposiciones tributarias de los conquistadores. Además, existió otro factor añadido, la mentalidad panandina de una división del mundo en dos partes, la femenina y la masculina, donde no se concebía un mundo masculino sin su contrapartida femenina, ni al revés, lo que desarrolló todo un sistema de creencias en cuanto al género basadas en el principio de equidad.

Durante la cultura Chimú, pese a que sus gobernantes mitológicos fueron masculinos, la veneración a la Diosa Luna fue muy importante, siendo la más representada en las manifestaciones artísticas y aunque aún no se ha descubierto una tumba perteneciente a una sacerdotisa, si sabemos que los Chimú depositaron ofrendas en la tumba de la sacerdotisa de Chornancap y que las mujeres de élite fueron enterradas de un manera singular como podemos observar en Túcume y Farfán, lo que demuestra un gran poder feminal. Al igual que ocurrió en el Castillo de Huarmey, dominio del Imperio Wari.

En la mentalidad incaica, El Inca, descendiente del Sol, fue el gran Gobernador del Imperio, pero no sin la Coya, descendiente de la Luna, que fue la encargada de legitimar el linaje de los descendientes en el cargo de Sapa Inca y además asumió el cargo de Gobernadora en varias ocasiones cuando el Inca estaba ausente. Conocemos por las Crónicas de Indias, que las Cacicas incaicas tuvieron su propio espacio de dominación dentro del Imperio, por lo que no es de extrañar que se respetaran igualmente las jefaturas femeninas de la costa norte.

Las transformaciones más profundas dentro de las jefaturas femeninas de la costa norte, surgieron con la llegada de los españoles. En un primer momento, se respetaron las formas tradicionales de herencia y sucesión en el cacicazgo, por Decreto Real que otorgó primacía a la *costumbre* indígena prehispánica, lo que permitió a las mujeres de élite seguir recibiendo el título heredado del cacicazgo y en muchos casos seguir ejecutándolo ellas mismas, como fue el caso de las *Capullanas*.

Pero el gran cambio surgió a partir del siglo XVII, cuando las costumbres y leyes castellanas empezaron a estar completamente instaladas en el territorio peruano. La mentalidad peninsular en cuanto al género, que no permitía a las mujeres tener autonomía ni tomar decisiones en el desarrollo de su propia vida, ni mucho menos en el ámbito político-social, obligó a las mujeres indígenas de élite a abandonar el ejercicio del poder por considerarlas “incapacitadas” para ello. Pudieron seguir heredando el cargo por derechos de sangre, pero a partir de ese momento, fueron los maridos o los hijos los responsables de la gobernabilidad del cacicazgo. Salvo ciertas excepciones como cuando las mujeres se quedaban viudas, los hijos eran menores de edad para tomar el control del cargo o eran mujeres muy ricas que podían hacer frente a los gastos de los impuestos que la Corona solicitaba. Pese a ello, es interesante observar en los documentos como un grupo de mujeres acostumbradas a gobernar y mandar sobre los hombres y ser respetadas por los mismos, aceptaron sin rebeliones su nueva posición social, no obstante, no dudaron en aprender el desarrollo de los procesos legislativos y lucharon en los tribunales por defender sus derechos. Es posible que este hecho se debiera al ejemplo que para ellas pudieron suponer las mujeres hispanas de clase alta, asentadas en el Perú. Mujeres que son el reflejo de que no siempre se implantó el discurso hegemónico sobre el *deber ser* y *deber hacer* de las mujeres, pues muchas de ellas salieron del ámbito doméstico para convertirse en empresarias o en personajes fundamentales en la toma de decisiones políticas como fueron los casos de las hacendadas, las monjas o incluso la Virreina Ana de Borja, Condesa de Lemos. Posiblemente influyeran en el imaginario indígena femenino en cuanto a la realidad social que se estaba forjando, donde como decimos, el discurso de las costumbres castellanas imponían una “invisibilidad” de la mujer en la esfera pública, pero que luego en la realidad no fue así, por lo que si había cabida para el desarrollo del poder femenino español, el suyo también podría mantenerse, solo hacía falta conocer las estrategias necesarias para alcanzarlo, como así sucedió y hemos mostrado a lo largo del último capítulo.

Por tanto, estas mujeres, cuya tradición histórica y familiar las colocó a la cabeza de las jefaturas de sus comunidades, aceptaron mostrarse como el elemento subalterno, pero como estrategia para solicitar ayudas y bienes para su manutención debido a su “debilidad e incapacidad” para poder mantenerse por sí mismas ante su condición femenina. La imposición de este nuevo patrón político de claro cariz patriarcal, se hacía cada vez más presente en el siglo XVII y no dudaron en aprovechar la coyuntura del momento y adoptar las

herramientas legislativas necesarias para reivindicar sus derechos hereditarios. Llevaron a cabo toda una serie de estrategias de resistencia, adaptación y negociación para seguir manteniendo su estatus político, social y económico. Aprendieron a leer y a escribir en la lengua colonizadora para poder defenderse ante los tribunales, conocieron los trámites burocráticos y judiciales para el reclamo de herencias, tierras y para la solicitud de mercedes reales, se adentraron en las nuevas actividades económicas como la ganadería o los obrajes para enriquecerse y abrazaron la fe cristiana fundando capellanías y cofradías, tomando los hábitos dentro de los beaterios para poder convertirse en mujeres prestigiosas dentro de la sociedad Colonial.

Esta resistencia al mantenimiento de las costumbres, a las tradiciones prehispánicas, se puede observar cuando contemplamos los cuadros que las identifican o cuando leemos sus testamentos, vemos como nunca renunciaron a su identidad indígena y lucieron durante la Conquista las insignias heredadas de sus antepasados y las preciadas vestimentas transmitidas de madres a hijas.

Esta permanencia del empoderamiento femenino en la costa norte, es evidenciada cuando recurrimos al análisis comparativo de las fuentes arqueológicas y etnohistóricas, como podemos observar en los mapas presentados en el Anexo XIV (mapas A, B y C) de esta investigación. La macrorregión que comprende nuestro marco de estudio fue sin duda un espacio donde la presencia femenina en el ejercicio del poder tuvo una importancia relevante tanto en el Periodo Prehispánico como en la época Colonial. La región ecuatoriana junto con los departamentos de Piura y Lambayeque, fueron sin duda los puntos claves donde con más arraigo se mantuvieron los cargos femenales indígenas, que adoptaron la titularidad de Cacicas impuesta tras la implantación del nuevo sistema castellano. Aceptando los nuevos derechos y obligaciones que la institución cacical les confería, hasta que comenzó a desarticularse en el siglo XVIII al perder su reputación tras las rebeliones indígenas. Las Reformas borbónicas y la imposición de los alcaldes de indios controlando los cabildos, fue la última acción en contra de la institución cacical que afectó por igual a mujeres y hombres, viendo como perdían por completo su poder en el mando. La desaparición del cacicazgo solo fue cuestión de tiempo, en 1824 Simón Bolívar firmó el Decreto que ponía fin a la institución indígena más importante del mundo andino prehispánico. Institución que en la costa norte mantuvo a toda una descendencia de mujeres indígenas al mando de sus territorios durante más de medio milenio.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Acosta, Fray José de, (1590),

- *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940.
- *Historia natural y moral de las Indias*, José Alcina Franch (Ed.), Historia 16, Crónica de América 34, Madrid, 1987.

Anónimo (¿Lecuanda, José Ignacio del?), (1792-1794), “Textos de José Ignacio Lecuanda en el ‘Mercurio Peruano’ por volúmenes. [En facsímil: “Descripciones corográficas y geográficas de la provincia de Chachapoyas y de los partidos de Trujillo (y ciudad), Piura, Saña o Lambayeque y Cajamarca”. *Mercurio Peruano de Historia, Literatura y Noticias Públicas que da a luz la Sociedad Académica de Amantes de Lima*]. El Trujillo del Perú, Apéndice III, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, Vol. III, Fol. 49, 1994.

Arriaga, Pablo José de, (1621), *Extirpación de las Idolatrías en el Perú*, Francisco Esteve Barba (Ed.), Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX, Madrid, 1968.

Betanzos, Juan de, (1557), *Suma y Narración de los Incas*, Francisco Esteve Barba (Ed.), Crónicas peruanas de Interés Indígena, Bibliotecas de Autores Españoles, Madrid, 1968.

Cabello de Balboa, Miguel, (1576-1586), *Miscelánea Antártica. Una Historia del Perú Antiguo*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología, Lima, 1951.

Calancha, Antonio de, (1638), *Crónica Moralizadora*, en *Crónicas del Perú*, Prado Pastor, I., (Ed.), UNSM, Lima, 1974.

Castiglione, B., (1528), *The Book of the courtier*, Penguin Books, Harmondsworth, 1967

Cieza de León, Pedro, (1553), *La Crónica del Perú*, Tercera Parte, Fondo Editorial PUCP, Lima, 1987.

Cobo, Fray Bernabé, (1653), *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Tomo XCI-XCII, Madrid, 1956.

De la Vega, Garcilaso (1609), *Comentarios Reales de los Incas*, 2ª Edición. Emecé Editores S.A., Buenos Aires, 1945.

Feijóo de Sousa, Miguel, (1763), *Relación descriptiva de la Ciudad, y Provincia de Truxillo del Perú*, Ed., Impr. Del Real y Supremo Consejo de las Indias, España, 1763. [Publicación online: <http://www.libros.uchile.cl/30>].

González de Cuenca, Gregorio, (1566), “Ordenanzas del doctor Cuenca de 1566 y algunos comentarios”, María Rostworowski (Ed.), en *Ensayos de historia andina II, Pampas de Nasca, género y hechicería*. Obras Completas de María Rostworowski, Vol. VI, Historia Andina 34, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2006.

Guaman Poma de Ayala, Felipe, (1615-1616), *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Biblioteca Real de Dinamarca. [Facsímil digitalizado en: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>].

Gutiérrez de Santa Clara, Pedro, (1556), *Quinquenarios. Historia de las Guerras Civiles de Perú*. Crónicas del Perú / estudio preliminar y edición por Juan Pérez de Tudela Bueso, Atlas, Madrid, 1963-1965.

Herrera y Tordesillas, Antonio de, (1601-1615), *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*. [Facsímil digitalizado en:

- <https://archive.org/stream/generaldehechosd01herr#page/n3/mode/2up/search/horada>].
- Las Casas, Bartolomé de, (1552)**, *Las antiguas gentes del Perú*. Anotaciones y concordancias de Horacio Urteaga, Librería e Imprenta Gil, Lima, 1939.
- Leyes de Toro, (1505)**, Transcripción de María Soledad Arribas González, según el original que se conserva en el Archivo Real Chancillería de Valladolid, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1978. [Publicación online: http://faculty.georgetown.edu/sallesrv/courses/SPAN-459/span459/pdfs/leyes_toro/leyes_96.pdf].
- Lizárraga, Fray Reginaldo de, (1560-1602)**, *Descripción de las Indias: Crónica sobre el Antiguo Perú, concebida y escrita entre los años 1560 a 1602*, Librería e Imprenta Miranda, Lima, 1946.
- Los Repartos, (1550)**, “El reparto del rescate de Atahualpa y los tesoros del Cuzco y en el reparto de Guaynarima efectuado por el pacificador Pedro de la Gasca”, *Los repartos: bocetos para la nueva historia del Perú*, Rafael Loredo (Ed.), D. Miranda, Lima, 1958.
- León, Luis de, (1583)**, *La perfecta casada*. Edición digital basada en la 11ª Edición, Espasa Calpe, Madrid, 1980. [Publicación online: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-perfecta-casada--1/>].
- Martínez Compañón, Baltasar, (siglo XVIII)**, *Trujillo del Perú, a fines siglo XVIII, dibujos y acuarelas que mandó hacer el obispo*. [Facsímil digitalizado en: <https://es.scribd.com/document/271275167/BALTAZAR-JAIME-MARTINEZ-DE-COMPANON-Trujillo-del-Peru-Acuarelas-Siglo-XVIII-pdf>].
- Murúa, Fray Martín de, (1600 - 1611)**, *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*, Manuel Ballesteros Gaibrois (Ed.), Crónicas de América, Dastin Historia, Madrid, 2001.
- Ocaña, Fray Diego de, (siglo XVII)**, *Viaje por el Nuevo Mundo: De Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, Edición Crítica, Introducción y notas de Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal, Publicaciones del Centro de Estudios Indianos (CEI) Biblioteca Indiana, Universidad de Navarra, 2010.
- Ordóñez de Cevallos, Pedro (1691)**, *Historia y Viaje del Mundo del Clérigo Agradecido don Pedro Ordóñez de Cevallos*, en *Cronistas Coloniales*, Segunda Parte, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Quito- Ecuador, 1960. [Publicación online: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronistas-Coloniales-segunda-parte--0/html/00011b3c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_4.html#I_0].
- Pérez Bocanegra, Juan (1631)**, *Ritual Formulario e institución de curas para administrar a los naturales*, Lima, 1631. [Facsímil digitalizado en: <https://archive.org/stream/ritualformulario00pr#page/n5/mode/2up>].
- Pizarro, Pedro (1571)**, *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reynos del Perú*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 1986.
- Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias**, mandada imprimir y publicar por Carlos II, Madrid, 1681. [Facsímil digitalizado en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/14/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>].
- Relación de los Quipucamayos, (1542)**, *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*, Ediciones de la Biblioteca Universitaria, Lima, 1974.
- Ruiz de Arce, Juan, (1543)**, *Advertencias de Juan Ruiz de Arce a sus sucesores. Tres testigos de la conquista del Perú*, 3ª Edición, Colección Austral, Conde de Canilleros, Espasa-Calpe, Madrid, 1964.

- Salinas y Córdova, Fray Buenaventura de, (1630),** *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo*, Universidad Mayor de San Marcos, Colección de Clásicos Peruanos, Vol. I, Lima, 1957.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Joan de, (¿1620?),** *Antigüedades deste Reyno del Perú*, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Lima, 1927.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro, (1572),**
 - *Historia de los Incas*, Emecé, Buenos Aires, 1943.
 - *Historia de los Incas*, Biblioteca de Viajeros Hispánicos 4, Ediciones Polifemo, Madrid, 1988.
- Silva y Guzmán, Diego, (1538),** *Crónica Rimada, en la Conquista de la Nueva Castilla*, Versión de F. Rand Morton, Ediciones Andera. México, 1963.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro, (1572),** *Historia de los Incas*, Biblioteca de Viajeros Hispánicos 4, Ediciones Polifemo, Madrid, 1988.
- Solórzano Pereira, Juan de, (1648),** *Política Indiana*, Libro II, Madrid, [Facsímil digitalizado en: <https://bit.ly/2O89A0S>]
- Toledo, Francisco de,**
 - **1570-1572**, “Informaciones sobre los Incas”, en *Don Francisco de Toledo: Supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582)*. Roberto Levillier (Ed.), Espasa Calpe, Vol. II, Buenos Aires, 1935-1942.
 - **1572**, *La “Visita General” y el proyecto de gobernabilidad del virrey Toledo: Yndice del repartimiento de tasas de las provincias contenidas en este libro hechas en tiempo del Exmo señor Don Francisco de Toledo virrey que fe de estos Reynos*, Edición y Estudio preliminar por Estela Cristina Salles y Héctor Omar Noejovich, Universidad San Martín de Porres, Lima, 2008.
 - **1573**, “Cartas del virrey Don Francisco de Toledo”, en *Gobernantes del Perú, cartas y papeles siglo XVI*, Levillier, Roberto, (Dir.), Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Tomo V, Madrid, 1924.
- Trujillo, Diego de, (1534),** *Verdadera relación de la conquista del Perú. Tres testigos de la conquista del Perú*, 3º Edición, Colección Austral, Conde de Canilleros, Espasa-Calpe, Madrid, 1964.
- Vásquez de Espinosa, Antonio, (1629),** *Compendio y descripción de las indias occidentales*, Biblioteca Virtual Universal. [Publicación online: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/645.pdf>]
- Vives, Juan Luis, (1524),** *Instrucción de la mujer cristiana*, Espasa-Calpe, Argentina, 1948.
- Xérez, Francisco de, (1534),** *Verdadera relación de la conquista de Perú*, Biblioteca Universal Virtual, 2003. [Publicación online: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/645.pdf>]
- Zárate, Agustín de, (1555),** *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, Editores Técnicos Asociados S.A. Biblioteca Peruana, El Perú a través de los siglos, Primera Serie, Tomo II, Lima, 1968.

LIBROS Y ARTÍCULOS

Alaperrine- Bouyer, Monique,

- *La educación de las élites indígenas en el Perú Colonial*, Colección Travaux de l'IFEA, Ed. Institut Français d'études andines, Lima, 2007.
- "Quelques réflexions sur l'éducation des filles de caciques dans le Pérou Colonial" en *Culture et éducation dans les mondes hispaniques*, Guereña, Jean-Louis y Zapata, Mónica (coord.), Presses universitaires François-Rabelais, 2005, págs. 161-172. [Publicación online: <https://books.openedition.org/pufr/6080?lang=es#notes>].

Alcina Franch, José, "Ingapirca: arquitectura y áreas de asentamiento", *Revista Española de Antropología Americana*, N°8, 1978, págs. 127-146. [Publicación online: https://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?query=Dismax.DOCUMENTAL_TODO=ingapirca].

Alconini, Sonia, "Mujeres de élite en los albores del Imperio Inka: guerra y legitimación política", *Textos antropológicos*, Universidad Mayor de San Andrés, Vol. 12, N°2, La Paz, 2003, págs. 149-158.

Aldana Rivera, Susana,

- "La independencia de un gran espacio. Una propuesta de investigación para el norte peruano", *BIRA*, N°19, Lima, 1992, págs. 29-44.
- "El norte del Perú y el sur de Ecuador, entre la región y la nación", en *Ecuador – Perú: horizontes de la negociación y el conflicto*, Bonilla, Adrián de Bonilla (Ed.), Lima: Flacso, Quito: Desco, 1999, págs. 169-187.

Aljovín de Losada, Paul y Aljovín de Losada, Cristóbal, "La élite nobiliaria de Trujillo de 1700 a 1830", en *el norte en la historia regional, siglos XVIII y XIX*, O'Phelan Godoy, Scarlett y Saint-Geours, Yves, (Dirs.), Colección Travaux de l'IFEA, Ed. Institut Français d'études andines, Lima, 1998, págs. 241-293.

Alvarado Escudero, Alicia,

- "El concepto de feminidad en la época del descubrimiento de América", VII Congreso virtual sobre Historia de las mujeres, (del 15 al 31 de octubre de 2015), Asociación de amigos del Archivo H. Diocesano, Jaén, 2015.
- "Sacerdotisas, Curanderas, Parteras y Guerreras: Mujeres en el Antiguo Perú", *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos*, Universidad Pablo de Olavide, Nueva Época, N°2, Sevilla, 2015, págs. 4-38.
- "La imagen de la mujer de élite en la costa norte del Perú a través de las Crónicas de Indias", conferencia presentada el 7 de julio de 2016 en la Pontificia Universidad Católica del Perú, Publicado en *LEX, Revista de la Facultad de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Alas Peruanas*, N°18, Año XIV, 2016 - II, págs. 380-397.
- "El adorno labial *Labret*, *Bezote*, *Tembetá* o *Barbote*, como símbolo de empoderamiento femenino en la costa norte del Perú", en Claudia Rosas Lauro (Ed.). *Del hogar al espacio público. Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP (en prensa).

Álvarez Litben, Silvia Graciela, *De Huancavilcas a comuneros: Relaciones interétnicas en la península de Santa Elena, Ecuador*, Ediciones Abya-Yala, 2ª Edición, Quito, 2001.

Anderson, Bonnie S. y Zinsser, Judith P., *Historia de las Mujeres: Una historia propia*, Editorial Critica, Barcelona, 2009.

Andreo, Juan y Guardia, Sara Beatriz, *Historia de las mujeres en América latina*, CEMHAL, Universidad de Murcia, 2ª Edición, Murcia, 2013.

- Baudin, Louis**, *El Imperio socialista de los Incas*, traducción de José Antonio Arze, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1943.
- Berriot-Salvadore, Evelynne**, “El discurso de la medicina y de la ciencia”, en *Historia de las Mujeres*, Tomo III, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Duby, Georges y Perrot, Michelle eds., Taurus, Madrid, 1994, págs. 371-413.
- Bourdieu, Pierre**, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Bourget, Steve**,
 - “El mar y la muerte en la iconografía Moche”, en *Moche, propuestas y perspectivas, Actas del Primer Coloquio sobre la cultura Moche*, Uceda, Santiago y Mujica, Elías, eds., Tomo 79 de la serie Travaux de L’Institut Français d’études andines, Trujillo, 1994, págs. 425- 447.
 - “Children and Ancestors: Ritual Practices at the Moche Site of Huaca de la Luna, North Coast of Peru”, en *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, E. Benson, y A. Cook (Ed.), University of Texas Press, Austin, 2001, págs. 93-118.
- Bray, Tamara**, “Las Dimensiones Simbólicas del Poder dentro del Imperio Inca”, en *Lenguajes Visuales de los Incas*, González, Paola y Bray, Tamara, eds., British Archaeological Reports, Oxford, 2008, págs.13-19.
- Burkett, Elinor C.**, “Indian Women and White society: the case of sixteenth-century Peru”, en *Latin American Women, Historical perspectives*, Asunción Lavrin (Ed.), Greenwood press, EEUU, 1978, págs.101-128.
- Burns, Kathryn**, *Hábitos Coloniales: Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Andinos “Quelca”, Lima, 2008.
- Cabello Carro, Paz**, “Pervivencias funerarias Prehispánicas en época Colonial en Trujillo de Perú. Nuevas interpretaciones de los dibujos Arqueológicos de Martínez Compañón”, *Anales del Museo de América*, N°11, Madrid, 2003, págs. 9-56.
- Caillavet, Chantal**,
 - “Masculin-féminin: les modalités du puouvoir politique des seigneurs et souveraines ethniques. Andes XVe- XVIe siècle”, en *Les autorités indigènesentre deux mondes. Solidarité ethnique et compromission Coloniale*, Bernard Lavallé (Ed.), Textes réunis par B. Lavallé, Travaux et Documents N°5, Centre de Recherche sur l’Amérique Espagnole Coloniale, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, Paris, 2004, págs. 37-102.
 - “Como caçica y Señora desta tierra...” Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI)”, *BIFEA*, N°37, 2008, págs. 57-80. [Publicación online: <https://bifea.revues.org/3291>].
- Campana, Cristóbal**, *Chan Chan del Chimo*, Ed. Oruss, Lima, 2006.
- Campo, Lorena A.**, *Diccionario básico de Antropología*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2008.
- Cantuarias Varga, Ricardo**, “Beaterios y Monjíos en el Perú Virreinal”, *BIRA*, N°29, Lima, 2002, págs. 65-79.
- Carrión Cachot, Rebeca**,
 - “La mujer y el niño en el Antiguo Perú”, *INCA*, Vol. I, N°2, Lima, 1923.
 - *El culto al agua en el Antiguo Perú*, Instituto Nacional de Cultura del Perú, Perú, 2005.
 - *La religión en el Antiguo Perú: Norte y centro de la costa, periodo postclásico*, Instituto Nacional de Cultura del Perú, Perú, 2005.
- Castillo Butters, Luis Jaime**,

- “Los rituales Mochicas de la Muerte” en *Programa Arqueológico de SJM*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, págs. 1-33.
 - “Las Señoras de San José del Moro: Rituales funerarios de mujeres de élite en la costa norte del Perú”, *Revista Electrónica de Arqueología PUCP*, Vol. 1, N°3, 2006, págs. 1-10.
 - *Programa Arqueológico San José del Moro*, Temporada 2007, Pontificia Universidad Católica del Perú. [Publicación online: <http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/reportes/Temporada2007.pdf>]
 - “Identidades funerarias femeninas y poder ideológico en las Sociedades Mochicas”, en *Los Señores de los reinos de la Luna*, Colección de Arte y tesoros del Perú, Banco de Crédito del Perú, Lima, 2008, págs. 1-34.
 - “Los Mochicas”, en *El Arte Mochica del Antiguo Perú. Oro, Mitos y Rituales*, Obra Social La Caixa Ed., Barcelona, 2015, págs.15-23.
- Castillo, Luis Jaime; Rucabado, Julio; Del Carpio, Martín; Bernuy, Katiusha; Ruiz, Karin; Rengifo, Carlos; Prieto, Gabriel y Fraresso, Carole**, “Ideología y Poder en la Consolidación, Colapso y Reconstitución del Estado Mochica del Jequetepeque. El Proyecto Arqueológico de San José del Moro (1990-2006)”, *Ñawpa Pacha*, Institute of Andean Studies, Vol. 26, N°4, Berkeley, 2007, págs. 1-78.
- Celestino, Olinda**, “La economía pastoral y el rol de la nobleza india”, Centro de investigaciones sobre América Latina, Documento de trabajo N°25, Alemania, 1981.
- Choque Porras, Alba**, “El retrato de Beatriz Coya y la instauración de un modelo iconográfico en el Virreinato del Perú”, *Revista de Historia del Arte Peruano*, N°1, Lima, 2014, págs. 44-59.
- Cicala, Mario**, *Descripción histórico-física de la provincia de Quito de la Compañía de Jesús*, Biblioteca Aurelio Espinosa Polit, Quito, 2004.
- Ciriza-Mendivil, Carlos D.**, “Los indígenas quiteños a través de sus testamentos: dinámicas socioculturales en el siglo XVII”, *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, 2017, págs. 9-34.
- Cobo, Wania y Fresco, Antonio**, “Consideraciones etnohistóricas acerca de una tumba de pozo y cámara de Ingapirca (Ecuador)”, *Revista Española de Antropología Americana*, N°8, 1978, págs. 147-162, [Publicación online: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=902400>].
- Cordy-Collins, Alana**, “Labretted Ladies: Foreign Women in Northern Moche and Lambayeque Art”, en *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, Joanne Pillsbury (Ed.), National Gallery of Art, Yale University Press, Washington, D.C. 2001, págs.246-257.
- Coronel Feijóo, Rosario**, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, N°42, 2015, págs. 9-37. [Publicación online: <http://revistaprocesos.ec/ojs/index.php/ojs/article/view/567/773>].
- Cortés Larravide, Enrique**, “Les femmes au sein de la sphère politique cacicale Coloniale de la vallée de Copiapo, Royaume du Chili, XVI^e siècle”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloques, 2014. [Publicación online: <http://nuevomundo.revues.org/66589>].
- Cunow, Heinrich**, *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas*, Biblioteca de Ciencias Sociales y antropológicas relacionadas con el Perú, 1891, [Publicación online: <https://www.marxists.org/espanol/cunow/1891.sistema-de-parentesco-peru.pdf>].
- Curatola Petrocchi, Marco**, “Los cinco sentidos de la etnohistoria”, *Memoria Americana* 20 (1), 2012, págs. 61-78.

- Daza Tobasura, Paula**, “Gobernar en tiempos de cambio. Las cacicas de la Audiencia de Quito”, *Fronteras de la Historia*, Vol. 21, N°2, 2016, págs. 79-103. [Publicación online: <https://bit.ly/2O6tE3y>].
- Delibes Mateos, Rocío**,
 - *Desenterrando tesoros en el siglo XVI. Compañías de Huaca y participación indígena en Trujillo del Perú*, Universidad de Sevilla, CSIC, Madrid, 2012.
 - “Negociaciones y conflictos de poder en torno a los espacios sagrados indígenas en la ciudad de Trujillo del Perú (s. XVI)”, en *Espacio y poder en América Latina. Actores y escenarios históricos en los contextos de la dominación*, Rubio Durán Francisco y Delibes Mateos, Rocío, eds., Aconcagua Libros, Sevilla, 2010, págs. 35-63.
 - “La labor de Huaca. Proceso de cova y expolio de tesoros indígenas en la costa norte del Perú”, en *Mundos Indígenas*, Delibes, Rocío y Marchena, Juan, eds., Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2006, págs. 115-133.
- Deza Medina, Carlos y Vergara Montero, Enrique**, *Museo de Arqueología, Antropología e Historia*, Universidad Nacional de la Libertad – Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales, Trujillo, 1997.
- Díaz Rementería, Carlos J.**, *El Cacique en el Virreinato del Perú: estudio históricojurídico*, Departamento de antropología y etnología de América, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1977.
- Díez Martín, María Teresa**, “Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad Colonial hispanoamericana”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, Tomo 17, 2004, págs. 215-253.
- Diccionario Geográfico Universal dedicado a la reina nuestra Señora**, Sociedad de literatos, Imp. José Torner, Tomos I-X, Barcelona, 1833. [Publicación online: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/diccionario-geografico-universal/>].
- Díez Hurtado, Alejandro**, *Pueblos y Caciques de Piura: siglos XVI y XVII*, Piura: centro de investigación y promoción de campesino, Piura, 1988.
- Donnan, Christopher B. y Castillo Butters, Luis Jaime**, “Excavaciones de Tumbas de Sacerdotisas Moche en San José del Moro, Jequetepeque”, en *Moche: propuestas y perspectivas, Actas del Primer coloquio sobre la cultura Moche* (Trujillo, 12 al 16 de abril de 1993), Uceda, Santiago y Mujica, Elías, eds., Travaux de L'Institut Français d'études andines, N°79, Lima, 1994, págs. 415-424.
- Donnan, Christopher B.**, *Moche Art and Iconography*, UCLA Latin American Center Publications, Los Ángeles, 1976.
- Duby, Georges y Perrot, Michelle**, *Historia de las Mujeres*, Tomo II: *La Edad Media* y Tomo III: *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Ed. Taurus, Madrid, 1994.
- Dueñas Martínez, Alcira**, “Mujeres Coloniales al filo de su muerte: Economía y cultura en los testamentos de mujeres de Pasto a fines del siglo XVIII”, *TENDENCIAS*, Universidad de Nariño, Vol. I, N°2, 2000, págs. 145-163. [Publicación online: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5029707.pdf>].
- Duviols, Pierre**,
 - *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1977.
 - *Cultura andina y represión: Procesos de idolatrías y hechicerías: Cajatambo, siglo XVII*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1986.
- Engl, Lieselotte**, “La aparición del sol al joven Inca Pachacutec en la fuente Susurpuquito. Comparación de sus elementos míticos con figuras parecidas en cerámicas y tejidos de

- Nazca y Paracas”, *Revista Española de Antropología Americana*, N°5, Madrid, 1970, págs. 123-134.
- Espín López, Rosa M.**, “Los pleitos de divorcio en Castilla durante la Edad Moderna”, *Ediciones Universidad de Salamanca, Stud. his., Hª. Mod.*, Vol. 38, N°2, 2016, págs. 167-200.
- Espinoza Claudio, César Augusto**, “Sociedad Indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura, siglos XVI-XVIII. Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 1532-1732”, Tesis de Magister, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1999.
- Espinoza Soriano, Waldermar**, *Etnohistoria ecuatoriana. Estudios y documentos*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1999.
- Fauria i Roma, Carme**, “Avances y límites del Imperio Inca en la costa norte”, *Boletín Americanista*, N° 39-40, 1989, págs. 27-51. [Publicación online: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2937665>]
- Fernández Villegas, Oswaldo**, “La Huaca de Narigualá: Un documento para la etnohistoria de la costa norte del Perú (1000-1200 d. C.)”, *BIFEA*, Vol. 19, N°1, 1990, págs. 103-127. [Publicación online: http://bibliotk.iep.org.pe/bib_img/33571-8-1.pdf].
- Fiorentini Cañedo, Natalia**,
 - “Coviértete en lo que eres: construcción de la masculinidad y la feminidad en el discurso del derecho natural cristiano en la Nueva España del siglo XVI”, *Dimensión Antropológica*, Vol. 52, Año 18, 2011, págs. 31-56. [Publicación online: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/1097/4551>].
 - “Familia y diferenciación genérica en la Nueva España del siglo XVI a través de los ordenamientos civiles y la correspondencia privada”, *Tzintzun*, N°56, 2012, págs. 13-57. [Publicación online: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-28722012000200001].
- Franco Jordán, Régulo**, *Mochica: los secretos de Huaca Cao Viejo*, Fundación Wiese, Lima, 2009.
- Franco Jordán, Régulo. G. y Puelles J., Vilela**, *El Brujo: El Mundo Mágico Religioso Mochica y El Calendario Ceremonial*, MINKA, Trujillo, 2005.
- Fraresso, Carole**, “Vestidos de dioses: oro y plata en el Antiguo Perú”, en *El Arte Mochica del Antiguo Perú. Oro, Mitos y Rituales*, Obra Social La Caixa Ed., Barcelona, 2015, págs. 45-51.
- García Alarcón, Elvira**, “Luis Vives y la Educación Femenina en la América Colonial”, *América sin nombre*, N°15, 2010, págs. 112-117. [Publicación online: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/16022/1/ASN_15_12.pdf].
- Garrett, David**, “In Spite of HerSex: The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes”, *The Americas*, Vol. 64, N°4, 2008, págs. 547-581.
- Giersz, Milosz**,
 - “El Hallazgo del Mausoleo Wari”, en *Castillo de Huarmey. El mausoleo imperial Wari*, MALI, Lima, 2014, págs. 68-99.
 - “Castillo de Huarmey: centro político Wari en la costa norte del Perú”, *Nuevas perspectivas en la organización política Wari*, Giersz, Milosz y Makowski, Krzysztof, eds., Boletín del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia, Andes, N°9, Varsovia-Lima, 2016, págs. 217-262.
- Gil García, Francisco**, “A la sombra de los mallkus”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 38, N°1, 2008, págs. 217-238. [Publicación online: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/REAA0808120217A/23048>].

- Glass-Coffin, Bonnie; Sharon, Douglas y Uceda, Santiago**, “Curanderas a la sombra de la Huaca de la Luna”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Vol. 33, N°001, Lima, 2004, págs. 81-95.
- Golte, Jürgen**,
 - “La construcción de la naturaleza en el mundo prehispánico andino, su continuación en el mundo colonial y la época Moderna”, *Revista de Antropología*, N°3, 2005, págs. 1-43. [Publicación online: https://www.researchgate.net/publication/237665818_La_construccion_de_la_naturaleza_en_el_mundo_prehispanico_andino_su_continuacion_en_el_mundo_Colonial_y_en_la_epoca_moderna].
 - *Moche. Cosmología y Sociedad. Una interpretación iconográfica*, Instituto de Estudios Peruanos, Centro Bartolomé de las Casas, Lima, 2009.
 - “La cerámica Mochica como sistema de comunicación”, en *El arte Mochica del Antiguo Perú. Oro, mitos y rituales*, Obra Social La Caixa Ed., Barcelona, 2015, págs. 25-33.
- González, Daniel**, “Los pueblos nativos del Distrito de Puerto Viejo durante el siglo XVI: Crisis y transformaciones”, en *Estudios Multidisciplinarios en cinco espacios prehispánicos tardíos del Ecuador*, Serie Estudios, Instituto Nacional de Patrimonio cultural, Quito, 2014, págs. 51-70.
- Gose Peter**, “El estado incaico como una ‘mujer escogida’ (aqlla): consumo, tributo en trabajo y la regulación del matrimonio en el Incanato”, en *Más allá del silencio, las fronteras de género en los Andes*, Denise Y. Arnold eds., ILCA/CIASE, Parentesco y Género en los Andes, Tomo I, Parte VI, Cap. 14, La Paz, 1997, págs. 457-474.
- Graubart, Karen**,
 - *With Our Labor and Sweat: Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Perú, 1550-1700*, Stanford University Press, Stanford, 2007.
 - “Con nuestro trabajo y sudor: indigenous women and the construction of Colonial society in 16TH and 17TH Century Peru”, PhD., University of Massachusetts, 2000.
- Guardia, Sara Beatriz**,
 - *Mujeres Peruanas, el otro lado de la historia*, Sara Beatriz Guardia (Ed.), Lima, 2013.
 - “Mujeres andinas antes de la conquista española”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina, De la Prehistoria a la Edad Media*, Isabel Morant (Dir.), ed., Cátedra, Vol. I, Madrid, 2005, págs. 797-825.
- Hernández Astete, Francisco**, “La élite incaica y la articulación del Tahuantinsuyo”, PhD., Universidad Complutense de Madrid, 2010.
- Heyerdahl, Thor; Sandweiss, Daniel H. y Narvaez, Alfredo**, *Pyramids of Túcume, The quest for Peru's Forgotten city*. Ed. Thames and Hudson, London, 1995.
- Hocquenghem, Anne Marie**, *Iconografía Mochica*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 1987.
- Hocquenghem, Anne-Marie; Idrovo, Jaime; Kaulicke, Peter; Gomis, Dominique**, “Bases del intercambio entre las sociedades norperuanas y surecuatorianas: una zona de transición entre 1.500 a. C. y 600 d. C.”, *Bulletin L'Institut Français d'études andines*, Vol. 22, N°2, 1993, págs. 443-466.
- Holmquist, Ulla**, “El personaje Mítico Femenino de la Iconografía Mochica”, Memoria para obtener el grado de Bachillerato en Humanidades con mención en Arqueología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, 1992.
- Howard I. Tsai**, “Adobes y la organización del trabajo en la costa norte del Perú”, *Andean Past*, N°10, 2014, págs.101-145. [Publicación online:

- http://www.academia.edu/13366928/Adobes_y_la_organizaci%C3%B3n_del_trabajo_en_la_costa_norte_del_Per%C3%BA]
- Howland Rowe, John**, “La mentira literaria en la obra de Martín de Murúa”, en *Libro Homenaje a Aurelio Miró Quesada Sosa*, Talleres Gráficos P. L., Villanueva, Lima, 1987, págs. 753-761.
- Huertas Vallejo, Lorenzo**, *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 2001.
- Hurtado Ames, Carlos**, “Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)”, Ponencia presentada al VII Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima, agosto 2007. [Publicación online: http://www.academia.edu/17118850/Las_Curacas_de_Jauja_y_las_jefaturas_%C3%A9tnicas_en_la_sierra_central_del_Per%C3%BA_siglo_XVIII_].
- Iribarren Charlin, Jorge**, *Notas preliminares sobre la dispersión continental de un adorno del labio en los pueblos aborígenes, el bezote, labret o tembetá*, Ed. Bartolomé Valenzuela, P., Ovalle (Chile), 1950.
- Isbell, Billie Jean**, “De Inmaduro a duro: Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de Género”, en *Más allá del silencio, las fronteras de género en los Andes.*, Denise Y. Arnold eds., ILCA/CIASE, Parentesco y Género en los Andes, Tomo I, Parte III, Cap. 8, La Paz, 1997, págs. 253-301.
- Jurado, Carolina**, “Descendientes de los primeros. Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía Cacical. Audiencia de charcas, 1574-1719”, *Revista de indias*, Vol. LXXIV, N° 261, 2014, págs. 387-422. [Publicación online: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewArticle/961>].
- Kauffman Doig, Federico**, *Manual de Arqueología peruana*, Ed. Peisa, Lima, 1980.
- Kellogg, Susan**, “From Parallel and Equivalent to separate but Unequal: Tenochca Mexican Women, 1500-1700” en *Indian Women of early México*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1997, págs. 123-143.
- Landázuri N., Cristóbal**, *Los curacazgos pastos prehispánicos: Agricultura y comercio, siglo XVI*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1995.
- Lara Acuña, Natalia**, “El beaterio de Nuestra Señora de Copacabana del Rímac: una institución religiosa para mujeres indígenas a fines del periodo Colonial (1767-1815)”, PhD., Pontificia Universidad Católica de Perú, 2014.
- Latasa Vassallo, Pilar y De la Puente Brunke, José**, “El Virreinato del Perú a comienzos del siglo XVII: sociedad y economía”, en *La monarquía católica de Felipe III. Los reinos*, Fundación Mapfre, Instituto de Cultura, Vol. IV, Madrid, 2008, págs. 729-787.
- Latcham, Ricardo Eduardo**, “Los Incas, sus orígenes y ayllus”, *Anales*, N°9, 1927, págs. 1118-1153. [Publicación online: <http://www.anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/25496>].
- Lavrin, Asunción**,
 - *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
 - “Introducción, América Precolombina Parte III”, *Historia de las Mujeres en España y América Latina*, Vol. I, *De la Prehistoria a la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 2005, págs. 771-775.
- Lemlij, Moisés y Luis Millones**,
 - “Mito y psicoanálisis en la sociedad peruana”, *Cultura, Ciencia y Tecnología, ASDOPEN-UNMSM*, N°8, julio-diciembre, 2015, págs. 9-14.
 - *Mujer. Poder y prestigio en los Andes*, Ed. Argos, Lima, 2016.

- Lenz-Volland, Birgit y Volland, Martín**, “Algunas noticias acerca de los Caciques de Daule durante el siglo XVII estudio preliminar”, en *Antropología de Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre antropología del Ecuador*, Segundo Moreno Yáñez E. y Thyssen, Sophia compiladores, 3º Edición, Colección pueblos de Ecuador, Ediciones ABYA YALA, N°12, 1996, págs. 211-222.
- Lockhart, James**, “Organización y cambio social en la América española Colonial”, en *Historia de América Latina*, Vol. 4, *América Latina Colonial: población, sociedad y cultura*. Leslie Bethell (Ed.), Cambridge University press, Editorial Crítica, Barcelona, 1990, págs. 63-92.
- Lumbreras Salcedo, Luis Guillermo**, *Los orígenes de la Civilización en el Perú*, Dirección Deconcentrada de Cultura de Cuzco, Cuzco, 2013.
- Luque García, Antonio**, *Grandezas de España y títulos nobiliarios. Manual de procedimientos administrativos: Tramitación, legislación y jurisprudencia*, Ministerio de Justicia, Madrid, 2005.
- Macera Pablo; Jiménez Borja, Arturo; Franke, Irma**, *Trujillo del Perú, Baltasar Jaime Martínez Compañón, acuarelas siglo XVIII*, Fundación del Banco Continental, Lima, 1997.
- Mackey, Carol**, “La transformación socioeconómica de Farfán bajo el gobierno Inka”, *Boletín de Arqueología PUCP*, N°7, 2003, págs. 321-353. [Publicación online: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindeferqueologia/article/view/1997>].
- Makowski, K.**, “La figura del oficiante en la iconografía mochica: ¿Shaman o sacerdote?”, en *En el nombre del Señor: Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*, Millones, L. y Lemlij, M., eds., Biblioteca Peruana de Psicoanálisis y Fondo Editorial SIDEA, Lima, 1994, págs. 52-101.
- Mannarelli, María Emma**, *Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima siglo XVII*, Ed. Flora Tristán, Lima, 1993.
- Marchena Fernández, Juan**,
 - “La voz de los cerros y los páramos. Los universos indígenas andinos en su lucha por la educación y el respeto a sus identidades”, *Historia de la Educación Colombiana*, N°9, 2006, págs. 9-71.
 - “Los hijos de la guerra. Modelo para armar”, Congreso de Historia del Descubrimiento: 1492-1556, actas, Vol. 3, 1992, págs. 311-420.
- Marcos, Jorge**, “Los agroalfareros Valdivia de Real Alto en el Antiguo Ecuador: Un Modelo para la Revolución Neolítica”, *El Nuevo Mundo, Gaceta Arqueológica Andina*, Vol. VII, Lima, 1993, págs. 11-31.
- Martín Luis**, *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del Virreinato de Perú*. Colección Ceiba, Ed. Casiopea, Barcelona, 2000.
- Martínez Fiestas, Juan José**. “El guerrero de Íllimo. Un entierro Lambayeque de jerarquía Media”, en *Cultura Lambayeque: en el contexto de la costa norte del Perú: actas del primer y segundo coloquio* / editores, Julio César Fernández Alvarado, Carlos Eduardo Wester La Torre; autores, Jorge Álvarez Torrealva, Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Chiclayo, 2014, págs. 79-106.
- Martínez I Álvarez, Patricia**, “Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos Coloniales en ellas”, *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 26, Madrid, 2000, págs. 27-56. [Publicación online: <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA0000110027A>].
- Martínez, José Luis**,

- *Autoridades en los Andes. Los atributos del Señor*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 1995.
- “Kurakas, rituales e insignias: una proposición”, *Histórica*, Vol. XII, N°1, 1998, págs. 61-74.
- Matthews Grieco, Sara F.**, “El cuerpo, la apariencia y sexualidad” en *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Tomo III, *Historia de las Mujeres*, Duby, Georges y Perrot, Michelle, eds., Ed. Taurus, Madrid, 1994, págs. 67-109.
- Millones, Luis**, “Animales Míticos del Mundo Andino”, en *El Arte Mochica del Antiguo Perú. Oro, Mitos y Rituales*, Obra Social La Caixa, Ed., Barcelona, 2015, págs. 35-43.
- Millones, Luis y López Austin, Alfredo**, *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamerica y los Andes*, Ceques Editores, Cuzco, 2016.
- Mó Romero, Esperanza y Rodríguez García, Margarita**,
 - “Las mujeres andinas y el mundo hispánico: descomposición de una sociedad y ritos de supervivencia”, en *Espacio, tiempo, y forma*, Tomo 11, serie IV, Hª Moderna, 1998, págs. 147-158. [Publicación online: <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/3370/3228>].
 - “Las mujeres en la configuración de la patria peruana”, XIII Coloquio de Historia Canario-Americana y VII Congreso Internacional de Historia de América. Volumen 1. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 2000, págs. 1225-1236.
- Morales Gamarra, Ricardo**, “Atuendo ritual Moche en Huaca de la Luna: Apuntes para una interpretación iconográfica en contexto”, en *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1998-1999*, Uceda, S., Mujica, E. y Morales, R., eds., Facultad de CCSS, Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, 2004, págs. 377-390.
- Morant, Isabel**,
 - *Historia de las Mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la Edad Media*, Querol, María Ángeles (Coord.) Vol. 1 y *El mundo moderno*, Ortega, Margarita, Lavrin, Asunción y Pérez Cantó, Pilar (Coord.); Vol. 2, Ed. Cátedra, Madrid, 2005-2006.
 - “Discurso sobre la Feminidad”, en *Amor, matrimonio y familia, la construcción histórica de la familia moderna*, Morant Deusa, Isabel y Bolufer Peruga, Mónica, Síntesis, Madrid, 1998. Y *Dossiers Feministes 2: Desses I Verges*, págs. 131-151. [Publicación online: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/664954>].
- Murra, John V.**, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.
- Narváez, Alfredo**, “La Mina: una tumba Moche I en el valle de Jequetepeque”, en *Moche: propuestas y perspectivas, Actas del Primer coloquio sobre la cultura Moche* (Trujillo, 12 al 16 de abril de 1993), en Uceda, Santiago y Mujica, Elías, eds., Travaux de L'Institut Français d'études andines, N°79, Lima, 1994, págs. 59-81.
- Nowack, Kerstin**, “Como cristiano que soy’: Testamentos de la elite indígena en el Perú del siglo XVI”, *INDIANA*, N° 23, 2006, págs. 51-77. [Publicación online: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_23/04Nowack_neu.pdf].
- O’Phelan Godoy, Scarlett**, *Kurakas sin sucesiones. Del Cacique al alcalde de indios Perú y Bolivia 1750-1835*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1988.
- Oberem, Udo**, “Amerikanistische Angaben aus Dokumenten des 16 Jahrhunderts”, *Tribus*, N°17, 1968, págs. 81-92.

- Orduña, Lilia Elda F., de**, “Desviación semántica de un tratamiento: El caso de *Don*”, en *Estudios de Historia de la Lengua Española en América latina*, Milagros Aleza Izquierdo (Ed.), Departamento de Filología española, facultad de filología, Universitat de València, Valencia, 1999, págs. 27-36.
- Paulson, Susan**, “Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos”, *Revista Andina*, Vol. 13, Nº2, 1998, págs. 481-497. [Publicación online: <https://goo.gl/uSsYTt>].
- Pável Elías Lequernaqué, Jorge**,
 - “Los Señores resistentes: los Caciques de Catacaos y sus estrategias de actuación y adaptación en la sociedad piurana del siglo XVII”, PhD., Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2004.
 - “Don Sebastián de Colán y Pariña y sus ancestros: Caciques de dos pueblos de la costa del corregimiento de Piura (s. XVI-XVII)”, *Bulletin del I’Institut Français d’études andines*, Vol. 31, Nº1, 2007, págs. 151-161. [Publicación online: <https://bifea.revues.org/3375>].
- Pease, Franklin**,
 - *Curacas, reciprocidad y riqueza*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1992.
 - *Las Crónicas y los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica, Lima, 1995.
- Pérez Canto, Pilar**, “Las españolas en la vida Colonial”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina, El Mundo Moderno*, Isabel Morant (Dir.), Ed., Cátedra, Vol. II, Madrid, 2005, págs. 525-553.
- Pérez Miguel, Liliana**, “Encomenderas en el Perú en el siglo XVI”. El caso de doña Inés Muñoz como pobladora, encomendera, fundadora y abadesa en la conquista e inicios del Virreinato peruano”, PhD., Universidad de Burgos, 2014.
- Pérez Samper, María de los Ángeles**, “Las Reinas” en *Historia de las Mujeres en España y América Latina*, Tomo II, *El mundo Moderno*, Morant, Isabel (Dir.), Madrid, 2005, págs. 399-435.
- Perrot, Michelle**, *Mi historia de las mujeres*, Fondo de cultura económica de España, 2008.
- Pillsbury, Joanne**, *Moche art and archeology in Ancient Peru*, Washington: National Gallery of Art; New Haven and London: Yale University Press, 2001.
- Platt, Tristan**, “Mirrors and maize: the concept of yanantin among the macha of Bolivia” en *Antropological History of Andean Politics*, Cambridge University Press, 1986, págs. 229-259.
- Poloni- Simard, Jacques**,
 - “Testamentos indígenas e indicadores de transformación de la sociedad indígena Colonial (Cuenca, siglo XVII)” en *Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes*, Éditions de l’IHEAL, 1997, págs. 279-299 [Publicación online: <http://books.openedition.org/iheal/820?lang=es>].
 - “Mujeres indígenas y economía urbana: el caso de Cuenca durante la Colonia”, en *Mujeres de los Andes: Condiciones de vida y salud*, IFEA, 1992, págs. 201-221 [Publicación online: <http://books.openedition.org/ifea/2054?lang=es>]
- Presta, Ana María**, “De casadas a divorciadas. Separaciones, divorcios y nulidades matrimoniales en la sociedad Colonial, Audiencia de Charcas, 1595-1640”, *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 42, 2016, págs. 97-118. [Publicación online: <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/53712>].

- Prieto de Zegarra, Judith**, *Mujer, Poder y Desarrollo en el Perú*, Ed. DORHCA, Lima, 1980.
- Provencio Garrigós, Lucía**, “La pregunta del género en los procesos independentistas latinoamericanos”, *Las mujeres en los procesos de independencia de América Latina* Lima, Año XVII, N°163, 2015, págs. 47-56.
- Prümers, Heiko**, “El castillo de Huarmey: una plataforma funeraria del horizonte medio”, *Boletín de Arqueología PUCP*, N°4, 2000, págs. 289-312. [Publicación online: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindeferqueologia/article/view/2233>].
- Przadka Giersz, Patrycja**,
 - “Ajuar personal: Las mujeres de élite wari y su atuendo”, en *Castillo de Huarmey. El mausoleo imperial wari*, MALI, Lima, 2014, págs. 100-127.
 - “Supervivencia de las tradiciones prehispánicas en la sociedad Colonial del Perú: Testamentos de mujeres indígenas en la élite y clase media de los siglos XVI y XVII”, *Temas Americanistas*, N°24, 2015, págs. 124-138.
- Puente Brunke, José de la**,
 - “Un documento de interés en torno al tributo indígena en el siglo XVI”, *Revista Histórica*, Vol. XV, N°2, 1991, págs. 265-313.
 - *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de la institución Colonial*, Sevilla: Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1992.
- Puente Luna, José Carlos de la**, *Los Curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú Colonial*, Colección de Estudios Andinos, Fondo Editorial PUCP, Lima, 2013.
- Puertas, Elisabeth**, “La mujer frente al poder en la sociedad colonial peruana (siglos XVI-XVIII)”, en *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*, Meza, Carmen y Hampe, Teodoro (Comp.), Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2007, págs. 147-188.
- Quiroz, Alfonso W.**, “Capellanías y censos jesuitas en el Perú del siglo XVIII”, *Históricas Digital*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia Novohispana, N°61, 1998, págs. 229-246. [Publicación online: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cofradias/CC_O_017.pdf].
- Quispe-Agnoli, Rocío**,
 - *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*, Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli (Eds.), Routledge, London and New York, 2017.
 - *Nobles de papel, Identidades oscilantes y genealogías borrosas en los descendientes de la realiza inca*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2016.
- Ramírez, Susan E.**,
 - *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú Colonial*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
 - *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Fondo Editorial PUCP, Lima, 2002.
 - “Historia y memoria: la construcción de las tradiciones dinásticas andinas”, *Revista de indias*, Vol. IXVI, N°236, Sevilla, 2006, págs. 13-56.
- Rodríguez Shadow, María**, “La condición femenina en la civilización maya y en la azteca” en *Historia de las mujeres en España y América Latina, De la Prehistoria a la Edad Moderna*, Morant, Isabel (Dir.), Cátedra, Tomo I, Madrid, 2005, págs. 777-796.
- Rosas Lauro, Claudia**,

- “Entre la satanización y la idealización. La figura del Curaca en la historiografía andina contemporánea”, *Historie(s) de l’Amérique latine*, Vol. 3, 2009, págs. 1-36. [Publicación online: <http://www.hisal.org/revue/article/RosasLauro2009-1>].
 - “Las mujeres en la historia y la historia de las mujeres”, *Revista Brújula*, Dossier Mujeres en el siglo XXI, N°25, AEG-PUCP, Perú, 2012, págs. 37-43.
 - Introducción: Obras completas de Rostworowski, Vol. IX: *Mujer y poder en los Andes centrales, “Doña Francisca Pizarro, una ilustre mestiza, 1534 -1698” y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y Coloniales*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2015.
- Rostworowski de Díez Canseco, María,**
- *Curacas y sucesiones: costa norte*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1961.
 - “Urpayhuachac y el símbolo del mar”, *Boletín de Arqueología PUCP*, Instituto Riva Agüero, Vol. 5, N°14, Lima, 1973, págs. 13-23.
 - *Etnia y Sociedad: Costa Peruana prehispánica*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1977.
 - *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1983.
 - “La mujer en la época Prehispánica”, Documento de trabajo N°17, Instituto de Estudios Peruanos, 1986, págs. 5-14.
 - “La mujer en el Perú prehispánico”, Documento de trabajo N°72, Instituto de Estudios Peruanos, 1995, págs. 5-20.
 - “Los Curacas costeños”, *Histórica*, Revistas de la Pontificia Universidad Católica de Perú, N°XXIII.2, 1999, págs. 238-311.
 - *Ensayos de historia andina II, Pampas de Nasca, género y hechicería*. Obras Completas de María Rostworowski, Vol. VI, Historia Andina 34, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2006.
 - *Costa peruana prehispánica*. Obras completas de María Rostworowski, Vol. III, Historia Andina 26, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2014.
 - *Mujer y poder en los Andes centrales, “Doña Francisca Pizarro, una ilustre mestiza, 1534 -1698” y otros ensayos acerca de la mujer en los Andes prehispánicos y Coloniales*, Obras completas de Rostworowski, Vol. IX, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2015.
- Rostworowski, María, Ramos; María del Carmen y Ortiz de Zevallos, Pilar,** “Los genitales femeninos en la iconografía andina prehispánica”, *Revista Psicoanálisis*, N°3, Lima, 2003, págs. 129-138.
- Ruiz Karim, Rucabado, Julio y Barraqueta, Roxana,** “Excavaciones en el Área 38. Tumbas Mochica Medio”, en *Programa Arqueológico San José de Moro*, Temporada 2007, Luis Jaime Castillo (Ed.), Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, 2007, págs. 33-66. [Publicación online: <http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/reportes/Temporada2007.pdf>].
- Ruiz Rosell, Karim,** “Oficiantes Mochica Medio ‘Sacerdote lechuza’ y ‘la Sacerdotisa’”. PhD., Universitat Autònoma de Barcelona, 2013.
- Salazar, Ernesto,** “La cultura manteña”, *Revista Apachita*, N°11, 2008. [Publicación online: <https://revistas.arqueo-ecuatorialiana.ec/es/apachita/apachita-11/120-la-cultura-mantena>].
- Salles, Estela Cristina y Noejovich Ch., Héctor,** “La herencia femenina andina prehispánica y su transformación en el mundo Colonial”, *l’Institut Français d’études andines*, N°35, 2006, págs. 37-53. [Publicación online: <https://bifea.revues.org/4758>].
- Salomon Frank,**

- *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, Instituto otavaleño de Antropología, Ed. Gallo capitán, Colección Pendoneros, N°10, Otavalo, 1980.
- “‘Conjunto de nacimiento’ y ‘Línea de esperma’ en el manuscrito de Huarochirí (ca. 1608)”, en *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*, Denise Y. Arnold eds., ILCA/CIASE, Parentesco y Género en los Andes, Tomo I, Parte III, Cap. 9, La Paz, 1997, págs. 302-321.
- “Indian Women of Early Colonial Quito as Seen Through Their Testaments”, *The Americas*, Vol. 44, N° 3, 1988, págs. 325-341.
- Seki, Yuji**, “Excavaciones en el sitio La Bomba, valle medio de Jequetepeque, Dpto. Cajamarca”, *Boletín de Arqueología PUCP*, Vol.1, 1997, págs. 115-136. [Publicación online: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindearqueologia/article/view/686>].
- Shadow, María Rodríguez**, “La condición femenina en la civilización maya y en la azteca”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina, De la Prehistoria a la Edad Moderna*, Isabel Morant (Dir.), Cátedra, Tomo I, Madrid, 2005, págs. 777-796.
- Shimada, Izumi**, *Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú*, Ed. EDUBANCO, Fundación del Banco Continental para el fomento de la Educación y la Cultura. Lima, 1995.
- Silva Santisteban, Fernando**, “La reciprocidad como fundamento del derecho y la ética”, *BIRA*, N° 28, Lima, 2001, págs. 473-488. [Publicación online: revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletinira/article/download/9913/10329].
- Silverblatt, Irene**, *Sol, Luna y Brujas: género y clases en los Andes Prehispánicos y Coloniales*, Centro de estudios regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1990.
- Spalding, Karen**, *De indio a campesino: Cambios en la estructura social del Perú Colonial*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974.
- Stern, Steve**, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*, Alianza, Madrid, 1986.
- Stone, Merlin**, *When God was a woman*, Ed. Barnes and Noble, New York, 1976.
- Szászdi, Ádám**, “Dos fuentes para la historia de la empresa de Pizarro y Almagro: la Crónica rimada y la Relación Sámano”, en *Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Historias americanistas*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Vol. 25, Sevilla, 1981, págs. 89-146.
- Tsai, Howard I.**, “Adobes y la organización del trabajo en la costa norte del Perú”, *Andean Past*, Vol.2, 2014, págs. 101-145.
- Uceda, S., Mujica, E. y Morales, R.**, (Ed.), *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1998-1999*, Facultad de CCSS, Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, 2004.
- Uceda, Santiago y Mujica, Elías**, (Ed.), *Moche, propuestas y perspectivas, Actas del Primer Coloquio sobre la cultura Moche*, Tomo 79 de la serie Travaux de l'Institut Français d'études andines, Trujillo, 1994.
- Van Deusen, Nancy E.**, *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima Virreinal*, Fondo Editorial PUCP, l'Institut Français d'études andines, Lima, 2015.
- Vásquez Sánchez, Víctor F.; Franco Jordán, Régulo; Rosales Tham, Teresa; Rey Fraile, Isabel; Tormo Cifuentes, Laura; Álvarez Dorda, Beatriz**, “Estudio microquímico mediante mebs (análisis de energía dispersiva por Rayos X) del pigmento utilizado en el tatuaje de la Señora de Cao”, *Revista ARCHAEOBIOS*, Vol. 7, 2013, págs. 1-17. [Publicación online: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4703574>].

Vassallo, Jaqueline, “Castas, Honestas, viles y malas. La mujer en el imaginario jurídico de la América Colonial”, *Anuario del CIJS*, Córdoba, 2007, págs. 493- 505.

Vega, Juan José, *Pizarro en Piura*, Concejo provincial de Piura, Piura, 1993.

Vicuña Guengerich, Sara,

- “Inca women under Spanish rule. *Probanzas* and *informaciones* of the Colonial Andean elite”, en *Women’s Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799*, Mónica Díaz y Rocío Quispe-Agnoli (Eds.), Routledge, London and New York, 2017, págs. 106-129.

- “Capac women and the Politics of Marriage in Early Colonial Peru”, *Colonial Latin American Review*, Vol. 24, N°2, 2015, págs. 147-167.

Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza Universitaria, Madrid, 1976.

Wallach Scott, Joan,

- “La historia de las Mujeres” (Primera Parte), en *Género e Historia*, Fondo de Cultura Económica de la Universidad Autónoma de la ciudad de México, México D.F., 2008, págs. 33-47.

- “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en Lamas Marta Compiladora, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México, 1996, págs. 265-302.

- *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York, 1988.

Wester la Torre, Carlos Eduardo,

- “Chornancap: trono, residencia y sepultura para una Sacerdotisa de la cultura Lambayeque”, PhD., Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, 2014.

- *Chornancap: Palacio de una Gobernante y Sacerdotisa de la Cultura Lambayeque*. Ministerio de Cultura de Perú, Chiclayo, 2016.

- “El personaje de los Spondylus de Chornancap, cultura Lambayeque: del mar a la sepultura”, *Quingnam*, N°2, 2016, págs. 53-83.

[Publicación online: <https://es.scribd.com/document/347087828/570-2128-1-PB-pdf>]

Wester la Torre, Carlos Eduardo y Fernández Alvarado, César, *Cultura Lambayeque: en el contexto de la costa norte del Perú: actas del primer y segundo coloquio*, Fernández Alvarado, Julio César, Wester La Torre, Carlos Eduardo eds., Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Chiclayo, 2014.

Zaballa Beascochea, Ana de, “Introducción Matrimonio en los siglos XVI-XVIII: derecho canónico, conflictos y realidad social”, *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 42, 2016, págs. 11-14. [Publicación online: <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/53708>].

Zevallos Quiñones, J.,

Los cacicazgos de Lambayeque, Trujillo, 1989. [Publicación online: <https://es.scribd.com/document/277167672/JORGE-ZEVALLOS-QUINONES-Los-Cacicazgos-de-Lambayeque-pdf>].

Zuidema, Tom,

- “‘Descendencia paralela’ en una familia indígena noble del Cuzco (Documentos del siglo XVI hasta el siglo XVIII)”, *Fénix 17*, Lima, 1967, págs. 39-62.

- “Las elegantes Señoras Ñaca en la Sociedad Inca”, en *Divina y humana, la mujer en los Antiguos México y Perú*, INAH, México, 2005.

- “El inca y sus Curacas: poliginia real y construcción del poder”, *l’Institut Français d’études andines*, Vol. 37, N°1, 2008, págs. 47-55. [Publicación online: <https://bifea.revues.org/3284>].

WEBGRAFIA

- <http://dej.rae.es/#/entry-id/E183780> (Consultado el 12 de abril de 2017)
- <http://www.saqradesign.com/productos/2015/9/20/venus> (Consultado el 9 de agosto de 2017)
- <http://www.zonacaral.gob.pe/noticias/descubren-personaje-femenino-de-elite-enterrado-hace-4500-anos-en-aspero/> (Consultado el 9 de agosto de 2017)
- <http://www.zonacaral.gob.pe/caralperu/civilizacion/civilizacionfiguras.html> (Consultado el 13 de agosto de 2017)
- <http://www.zonacaral.gob.pe/noticias/esculturas-de-vichama-entre-las-mejores-para-national-geographic/> (Consultado el 13 de agosto de 2017)
- <https://www.youtube.com/watch?v=Wuzxq3GFHwM> (Consultado el 20 de noviembre de 2017)
- <https://mujeresaborigenes.wordpress.com/Mochicas/dama-del-Cao/> (Consultado el 10 de enero 2015)
- <http://nightwish912.deviantart.com/art/Estela-de-Gobernante-9-Cultura-Huancavilca-35772455> (Consultado el 17 de febrero de 2017)
- <http://arizonamuseumofnaturalhistory.org/explore-the-museum/exhibitions/cultures-of-the-ancient-americas/andean-civilizations> (Consultado el 2 de marzo de 2017)
- <https://plus.google.com/photos/112472314833984327002/album/5947685067153334545/5947686851967128434> (Consultado el 25 de enero de 2018)
- <https://es.scribd.com/document/271275167/BALTAZAR-JAIME-MARTINEZ-DE-COMPANON-Trujillo-del-Peru-Acuarelas-Siglo-XVIII-pdf> (Consultado el 3 de marzo de 2015)
- <http://museopedrodeosma.org/temas/> (Consultado el 19 de mayo de 2017)
- <http://chimpuocillo.blogspot.com.es/> (Consultado el 6 de abril de 2018)
- <http://ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&AMuseo=MAM&Museo=MAM&Ninv=00072> (Consultado el 8 de junio 2017)
- <http://historiadocumentaldetrujillodelperu.blogspot.com/2008/12/testamento-de-antonio-chumbi-guamn.html> (Consultado 23 de septiembre de 2018)

DOCUMENTOS CONSULTADOS EN LOS ARCHIVOS HISTÓRICOS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

FONDO REAL AUDIENCIA DE LIMA, SECCIÓN CAUSAS CIVILES:

LEG 156, Cuaderno 1603: año 1818, autos seguidos por Doña Antonio Fayso Farrochumbi, hija de Don Pedro Fayso Farrochumbi, que fuera Cacique de los pueblos de Lambayeque y Ferreñafe, sobre su derecho a la sucesión del cacicazgo.

LEG 228, Cuaderno 1951: año 1781, autos seguidos por Don Juan de Torre contra Doña Josefa Astocuri, Cacica y Gobernadora de los repartimientos de Jauja, sobre el derecho a la propiedad de un solar sito en la calle ancha de Huancayo.

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA

CATÁLOGO DE APELACIONES DE TRUJILLO (1597-1860):

LEG VI: 7. Año 1648/1649, Trujillo. Autos de Apelación que presenta Doña Manuela de Chaves contra la sentencia del provisor de Trujillo en la causa de nulidad de matrimonio contra su marido Don Nicolás Fernando de Villavicencio.

LEG VI: 12. Año 1649/1652, Trujillo. Autos de Apelación que presenta Ana María de León contra la sentencia emitida sobre la causa de nulidad de matrimonio seguida contra José Tello, se queja de que su marido la molesta y pierde el respeto en la casa donde está depositada.

LEG IX: 9. Año 1659, Trujillo. Autos de Apelación que presenta Martín de Urbina, en nombre de Doña Francisca Tufino en la causa de nulidad de matrimonio que sigue con Lorenzo Rico, vecino de Trujillo, contra la sentencia del juez eclesiástico de Trujillo en la que declaró no haber lugar a dicha nulidad.

LEG X: 11. Año 1663, Lambayeque. Autos de nulidad de matrimonio seguidos por Doña Francisca Tufino contra Lorenzo Rico, su marido, por haber tenido este, antes cópula carnal con una hermana suya, hija natural de su padre, en el pueblo de Túcume.

LEG XII: 4. Año 1666, Trujillo. Autos de apelación presentados por Ignacio Ruiz de Porres contra los autos proveídos por el obispo de Trujillo en la causa de divorcio que Doña Juana de Arnada, su mujer, sigue con él, en que ha mandado que se de cierta cantidad de alimentos a la susodicha cada año, y no tiene con que sustentarse, además de haberlo excomulgado por no haberle dado los alimentos.

CATÁLOGO DE APELACIONES DE QUITO (1606-1823):

LEG I: 12. Año 1629, Manta. Autos de Apelación que presenta Simón de Sosa, procurador general de los naturales, en nombre de Doña Victoria Ligua, Cacica del pueblo de Manta, contra la sentencia del vicario general de Quito, en la que declaró no haber lugar a la nulidad de su matrimonio con Don Bartolomé Chuchi.

LEG V: 8. Año 1657, Quito. Autos de Apelación presentados por el contador Juan de Arriola y Peñarrieta en nombre de Doña Antonia Taque, Cacica Principal del pueblo de Turcan, de la provincia de Quito, en los autos de nulidad de matrimonio que sigue contra Ignacio Flores, indio, su marido, contra la sentencia definitiva pronunciada por el doctor Domingo de Acevos y Guiana, provisor y vicario general del obispado de Quito, por la cual declaró por válido y firme su matrimonio, condenándole a hacer vida maridable.

LEG V: 24. Año 1662, Quito/Riobamba. Autos de Apelación que presenta Antonio de Escobar Quintamilla en nombre de Doña Jerónima Quinalena, Cacica Principal del pueblo de Guano del corregimiento de la villa de Riobamba, contra la sentencia emitida por el licenciado Don Tomás de Ceballos provisor y vicario general del obispado de Quito en la cual declaró no haber lugar la nulidad de matrimonio pretendida por ella condenándole a hacer vida maridable con Don Esteban Morocho, su marido.

NULIDAD DE MATRIMONIOS:

LEG 2: 2. Fecha 8 de junio de 1605, Jayanca. “Juan Bautista de Tolosa demanda ante esta a Cathalina Rodrigues de Vargas en razón que residiendo yo en el pueblo de Xayanca jurisdicción de la villa de Saña y estando tranquilo y pacífico en mi casa, una noche pasó por allí la susodicha y preguntó por mí y por Gerónimo Manrique mi compañero y saliendo a ver quién era [...] le preguntó y le dijo que iba a casa de una parienta suya por la que tanto tiempo que no la veía por razón del pleito que el dicho Gerónimo Manrique traía con Doña Isabel, su hermana de madre, Cacica de dicho lugar”.

CAUSAS CRIMINALES:

LEG 31:30. Fecha 2 de junio de 1684, Luren. Causa criminal contra el licenciado Juan López del Olmo. “Juan Paxsia Ramos cobrador de tributos de la parcialidad de Nasca, marido y conjunta persona de Doña Luisa Japiassa, Cacica Principal del pueblo de Luren”.

CAPELLANÍAS:

LEG XV: 9. Fecha 2 de abril de 1638. Pueblo de Paullo. “Doña María de Guinea vecina de esta villa de Cañete? Mujer legítima del capitán Domingo de Salate en la mejor vía y forma que alagar el derecho y como patrona que soy de la capellanía de misas que mandó instituir y fundar Doña Catalina Ispa Inga difunta Cacica que fue del pueblo de Paullo valle de lunaguana”.

LEG 170: 51. Fecha 1844. Santa Eulalia (Huarochiri). “La madre Blasa de los Dolores, superiora del Beaterio de Copacabana de esta ciudad, a quien conozco, del que doy fe, y digo: que por cuanto esta patrona fija y perpetua de la capellanía colativa que fundó Don Melchor de Medina Alvares y heredero de Juana María Cacica Segunda y natural del pueblo de Santa Eulalia nombrado por tal en la memoria que ante el alcalde y testigos otorgo dicha finada”.

ARCHIVO REGIONAL DE LA LIBERTAD (TRUJILLO)

CORREGIMIENTO:

LEG 201, Expediente 1394. Fecha de 27 de agosto de 1647. Expediente seguido por Doña María Josepha Guaman Chumbi, Cacica Segunda persona del pueblo de Chiclayo, viuda mujer que fue de Sebastián Limo, Cacique y segunda persona del pueblo de Lambayeque; sobre que se le entreguen las alhajas, especias y otros que le dejó su marido por testamento.

LEG 223, Expediente 1846. Fecha del 8 de julio de 1711, Doña Leonor Miranda y Toledo funda una capellanía.

LEG 273, Expediente 3403. Fecha de 23 de noviembre de 1618. Asiento de Copñape: información que hizo Alonso de Paredes, en virtud de la comisión que por el señor

corregidor le fue dada de los malos tratamientos hechos por el alcalde Francisco Efan, en perjuicio de María Chumbi, hija Pedro Pinco.

LEG 252, Expediente 2796. Fecha 28 de septiembre de 1583. Expediente seguido por Diego de la Cruz, en nombre de Doña Francisca Coronado, su hija, contra Francisco Ribera, vecino de esta ciudad, su marido; sobre el divorcio y la pública almoneda de los bienes que se secuestraron, con lo demás deducido.

LEG 269, Expediente 3293. Fecha 28 de enero 1755. Los Reyes. Provisión para que el corregidor de la ciudad de Saña oiga y administre justicia a Doña Pascuala Serqueda y Azabache, india del pueblo de San Pedro de Lambayeque, de forma que no reciba agravio ni carezca de los privilegios que le conceden las leyes y ordenanzas, en la causa sobre nulidad de la venta de un sitio.

ARCHIVO REGIONAL DE LAMBAYEQUE

Debido a la mala conservación de los documentos tras la inundación del río Saña, apenas nos pudieron proporcionar documentación referente a los siglos XVI y XVII y los pocos legajos a los que tuvimos acceso no tienen una catalogación con una referencia numérica que nos sirva para ubicarlos, sino que se encontraban en cajas desordenadas. Por lo que para este archivo añadiremos los documentos encontrados con su respectivo resumen y una numeración dada por la autora de esta investigación.

DOCUMENTOS SIGLO XVIII, Escribano Manuel Vásquez:

Documento 1: Venta de una suerte de tierras. De Doña Eulalia Paredes a Doña Antonia Flugencia Cabero. En la ciudad de Chiclayo, 4 de octubre de 1766.

Documento 2: Declaración de unas tierras Doña María Quespe en favor de Don Juan Francisco Chapo. Lambayeque, 22 de octubre de 1766.

Documento 3: Fundación de una Capellanía sobre una casa. Doña Juana y Doña Francisca Martines de Rivero. Lambayeque, 23 de octubre de 1766.

Documento 4: Venta de un pedaso de corral. Doña María del Carmen Ynque a Don Manuel Gomes de Silva. India Principal del pueblo de Lambayeque. 8 de noviembre de 1766.

Documento 5: Testamento de Doña Ana Mireles Pimiento. Lambayeque, 8 de noviembre de 1766.

Documento 6: Testamento de Doña María Agustina Azavache. India Principal del pueblo de Lambayeque, 20 de septiembre de 1768.

ARCHIVO REGIONAL DE PIURA

CORREGIMIENTO:

Caja Número 2, Expediente 0017. Fecha 27 de noviembre de 1611. Expediente seguido por Doña Mencia Hurtado sobre el derecho de posesión de las haciendas de Yapatera, Chapica, Coleta, Pariguaras, Huala, San Pedro y San Pablo. Con todos sus ganados ubicados en los términos de Ayabaca.

Caja Número 2, Expediente 0020. Fecha 4 de junio de 1613. Autos ordinarios Diego de Mendieta en nombre de Doña Luisa Calderón sobre las tierras de Puyuntala, contra Juan Vasques de Espinosa y Don Francisco Mesocoñera casique del Repartimiento de Nariguala del pueblo de Catacaos.

- Caja Número 2, Expediente 0028.** Fecha 4 de enero de 1618. Autos Doña Maria Hurtado con Doña Gerónima Ramires de Arellano sobre las haciendas de Guala y de Bulcas. Ayabaca.
- Caja Número 7, LEG 13, Expediente 0230.** Fecha 4 de julio de 1674. Expediente seguido por Doña Luisa Melchora Cacica Principal del pueblo de Colán en el puerto de Paíta, contra el capitán Andrés de Urbina sobre el pago de la cantidad de 110 pesos.
- LEG 19, Expediente 358 (357).** Fecha 14 de abril de 1700. Expediente seguido por Doña María Temocha, Principal del pueblo de Catacaos, contra el indio Antonio Martínez sobre el derecho a las tierras de Simbilá, la jurisdicción de Catacaos.
- LEG 31, Expediente 0630.** Fecha 29 de enero de 1751. Expediente seguido por el protector de naturales en voz y nombre de Doña Petrona Mechato, Cacica de la parcialidad de Mechato en el pueblo de Catacaos contra las españolas Doña Ignacia de Astorga y Doña Juana de Ubillús, su madre, sobre el delito de injurias y golpes.
- LEG 54, Expediente 1097.** Fecha 25 de octubre de 1699. Expediente criminal seguido por el protector de los naturales Juan Sandoval en nombre de Juana Barragán Cacica Segunda persona del Cacique Principal de la parcialidad de Nariguala (Catacaos) contra Salvador Pizarro sobre el delito de homicidio de Carlos Terán.
- LEG 55, Expediente 1112.** Fecha 28 de agosto de 1708. Expediente criminal seguido por María Carguasamug vecina de Ayabaca India Principal contra Agustín Quispe indio de Loxa sobre homicidio en agravio de Gaspar Carhauac Tocto.

FONDOS DOCUMENTALES DEL HAMBURGISCHE MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE (HANS HEINRICH BRÜNING)

- [RPS/U59], año 1644. Testimonio de las provisiones de mercedes de mitayos otorgadas a favor de Doña Bernardina de Heredia y Ulloa, propietaria de estancias en los valles de Íllimo y Jayanca.
- [RPS/U25], año 1763. Provisión del virrey Don Manuel de Amat encargando al obispo de Trujillo administrar justicia a Doña Josefa Carrillo, Cacica y Gobernadora del pueblo de Chiclayo, viuda de D. Francisco Policarpo Llontop Chumbilimo. Lima, 13 diciembre 1763.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (SEVILLA)

- ES.41091.AGI/20.31.53//ESCRIBANIA, 514C.** Pleitos Audiencia de Lima, Escribanía, Legajo 514C, año 1663. “Jerónimo Lorenzo de Limaylla, natural de la provincia de Jauja, con Bernardino de Limaylla sobre posesión del cacicazgo de Luringuanca, en dicha provincia. Fenecido en 1671.
- ES.41091.AGI/23.9//LIMA, 259, N.10,** año 1669. Informaciones de oficio y parte: Francisco de Heriza Paz Carhuamango, Cacique de la baronía de los indios del Cuzco y de Carhuachumbe, en el Perú. Constan también sus padres, Felipe de Paz Carhuamango, vecino de Lima, alcalde ordinario de indios, capitán de indios naturales de Lima, síndico de los Santos Lugares de Jerusalén y de Lima, e Isabel Carhuachumbe, y sus abuelos paternos Alonso Carhuamango, vecino y natural del Cuzco, e Inés Carhuachumbe, India Principal del pueblo de Santo Domingo de Huampara, provincia de los Yauyos.
- ES.41091.AGI/23.9//LIMA, 566, L.4, F.125V.** Año 1540. Real Provisión de Don Carlos al Gobernador de la provincia del Perú, por la que le manda que guarde la provisión dada

sobre sucesión de las encomiendas en la mujer e hijos del encomendero para Juan de Olmos, vecino de Villanueva de Puertoviejo, a quien le fueron encomendados los indios del valle de Xagua con la cacina Apemisca, el pueblo de Xaramisco y el Cacique Çamala.

ES.41091.AGI/23.12.3.16//QUITO, 213, L.9, F.61V-62V. Año 1680. Real Cédula al presidente y oidores de la Audiencia de Quito para que hagan dar satisfacción a los Caciques del pueblo de San Pablo de Otavalo por los azotes y vejaciones que se les hicieron.

ES.41091.AGI/23.12.5.24.9//QUITO, 28, N.56. Año 1614. Expediente de Doña María Caychi, Cacica Principal del pueblo de Daule, mujer de Don Juan Nauma sobre que se le haga merced de una renta en indios vacos.

ES.41091.AGI/23.12.5.24.12//QUITO, 31, N.22. Año 1626. Expediente de Doña María Caychi, Cacica Principal de los pueblos de Daule, Yancobamba y Pimocha en los términos de Guayaquil, sobre que se le conceda una merced.

ES.41091.AGI/23.12.3.15//QUITO, 212, L.5, F.57V-58R. Año 1627. Real Cédula al virrey del Perú, Marqués de Guadalcazar, remitiéndole la petición de María Caychi, Cacica de Daule, de que se le permita tener ciertos indios fuera del quinto, para poder atender el trabajo de despachar los pasajeros que llegan a Guayaquil.

ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS

SGU, LEG, 6810, 28. Año 1794. Expediente sobre solicitud de premio que hace Doña M^a Teresa Choquehuanca, mujer del sargento mayor Don Nicolás de la Cámara, Cacica y Gobernadora del pueblo de Azangaro.

LISTADO DE FIGURAS

Figura 1: Modelo de la interrelación entre categorías de género, de espacio y de tiempo para la comprensión de los objetos Moche.

Figura 2: Estela de Pacopampa.

Figura 3: Cerámica Nazca.

Figura 4: Cerámica Mochica.

Figura 5: Venus de Valdivia.

Figura 6: Dama de los cuatro Tupus.

Figura 7: Sacerdotisa de Miraya y su acompañante.

Figura 8: Figurillas de Vichama.

Figura 9: Materiales intercambiados entre el norte de Perú y el sur de Ecuador desde el Formativo.

Figura 10: Figurilla de Chambira y dibujo de las cabezas femeninas con deformación craneal.

Figura 11: Antebrazos y manos tatuados de la Dama de Cao.

Figura 12: Dioses Mochica de izquierda a derecha, Dioses A, B, C y D.

Figura 13: Mural policromado del Dios Degollador en actitud de parto y sacerdotisa Mochica en posición de parto.

Figura 14: Estelas Manteñas, representaciones de divinidades femeninas.

Figura 15: Cerámica de partera encontrada en la tumba de la Señora de Cao.

Figura 16: Sacerdotisas en trance tocando silbato en forma de ave.

Figura 17: Sacerdotisa en trance sosteniendo objetos.

Figura 18: Sacerdotisa en estado de trance.

Figura 19: Sacerdotisa con capucha, Huaca de la Luna.

Figura 20: Sacerdotisa con cactus San Pedro en la Mano. Huaca de la Luna.

Figura 21: Cerámica de sacerdotisa con tembetá, encontrada en la tumba MU-1515 (SJM).

Figura 22 y 23: La sacerdotisa sobre la Balsa (A) y copa de cerámica con representación de la porra antropomorfizada (B). Tumba M-U41 (SJM).

Figura 24: Mujer con trenzas, castillo de Huarmey.

Figura 25: Figura de madera, mujer amamantando a un niño con nariguera. Castillo de Huarmey.

Figura 26: Representaciones de la divinidad femenina de Chornancap con el tocado y la bufanda serpentina (A y B) y representación de la Diosa C del panteón Mochica con iguales adornos (C).

Figura 27: Huaco Rey perteneciente a la época Lambayeque Tardío, con la representación del Dios Naylamp y las dos mujeres con labret acompañándole.

Figura 28: Farfán, Tumba 1.

Figura 29: Mapa de las tribus donde solo las mujeres de élite portan el labret en su rostro.

Figura 30: Sacerdotisa Mochica.

Figura 31: Cerámica perteneciente a la cultura ecuatoriana Jama- Coaque.

Figura 32: Personaje C Mochica.

Figura 33: Coya.

Figura 34: Esquema de la deformación craneal en forma de corazón en las diferentes culturas prehispánicas.

Figura 35: Tabla y diagrama de barras con los datos relativos a la presencia de los cronistas españoles en los siglos XVI, XVII y XVIII en el Perú.

Figura 36: Gráfica de los porcentajes de los títulos de las mujeres de élite indígenas desde el siglo XVI al XVIII.

Figura 37: El papel del Curaca según las creencias cosmológicas locales.

Figura 38: La organización socioeconómica indígena de la costa norte antes de 1532.

Figura 39: Mapa de la región de Piura con las parcialidades donde existieron *Capullanas* (A) y cuadro con los nombres de las *Capullanas*, recogidos en la probanza de Doña Francisca Mesocoñera (B).

Figura 40: Indias de los llanos. Dibujo del obispo Martínez Compañón.

Figura 41: India de los llanos. Dibujo de Fray Diego de Ocaña.

Figura 42: Elementos en común entre las cerámicas prehispánicas y las descripciones de las *Capullanas*.

Figura 43: Firma de la Cacica María Josepha Guaman Chumbi.

Figura 44: Séptima Coya. Dibujo de Felipe Guaman Poma de Ayala.

Figura 45: Coyas. Dibujo de Fray Martín de Murúa.

Figura 46: Enterramiento de una mujer de élite en la costa norte del Perú, (siglo XVIII). Dibujo del obispo Martínez Compañón.

Figura 47: El matrimonio de Martín de Loyola y de Doña Beatriz Clara Coya ñusta, y de Don Juan Borja con Lorenza ñusta, 21 de octubre de 1572.

Figura 48: Mujer indígena noble.

Figura 49: Las Cacicas donantes.

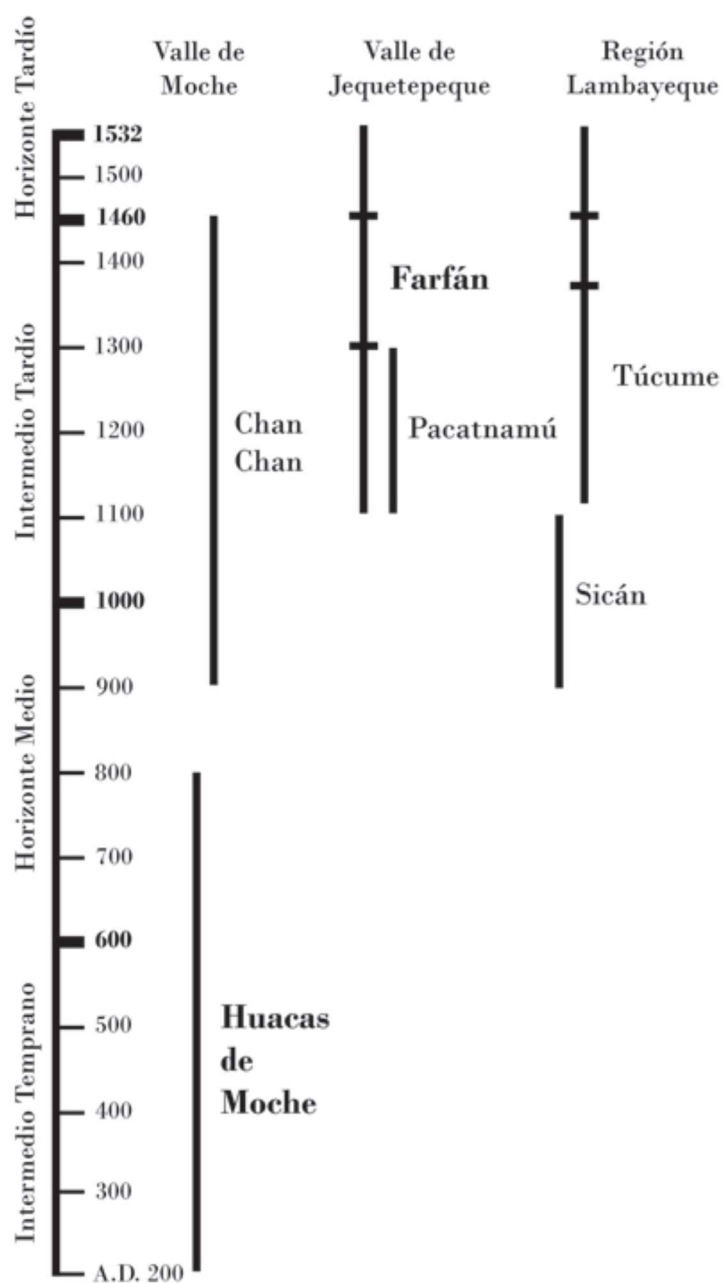
Figura 50: India Principal de Quito. Pintura de Vicente Albán, 1783.

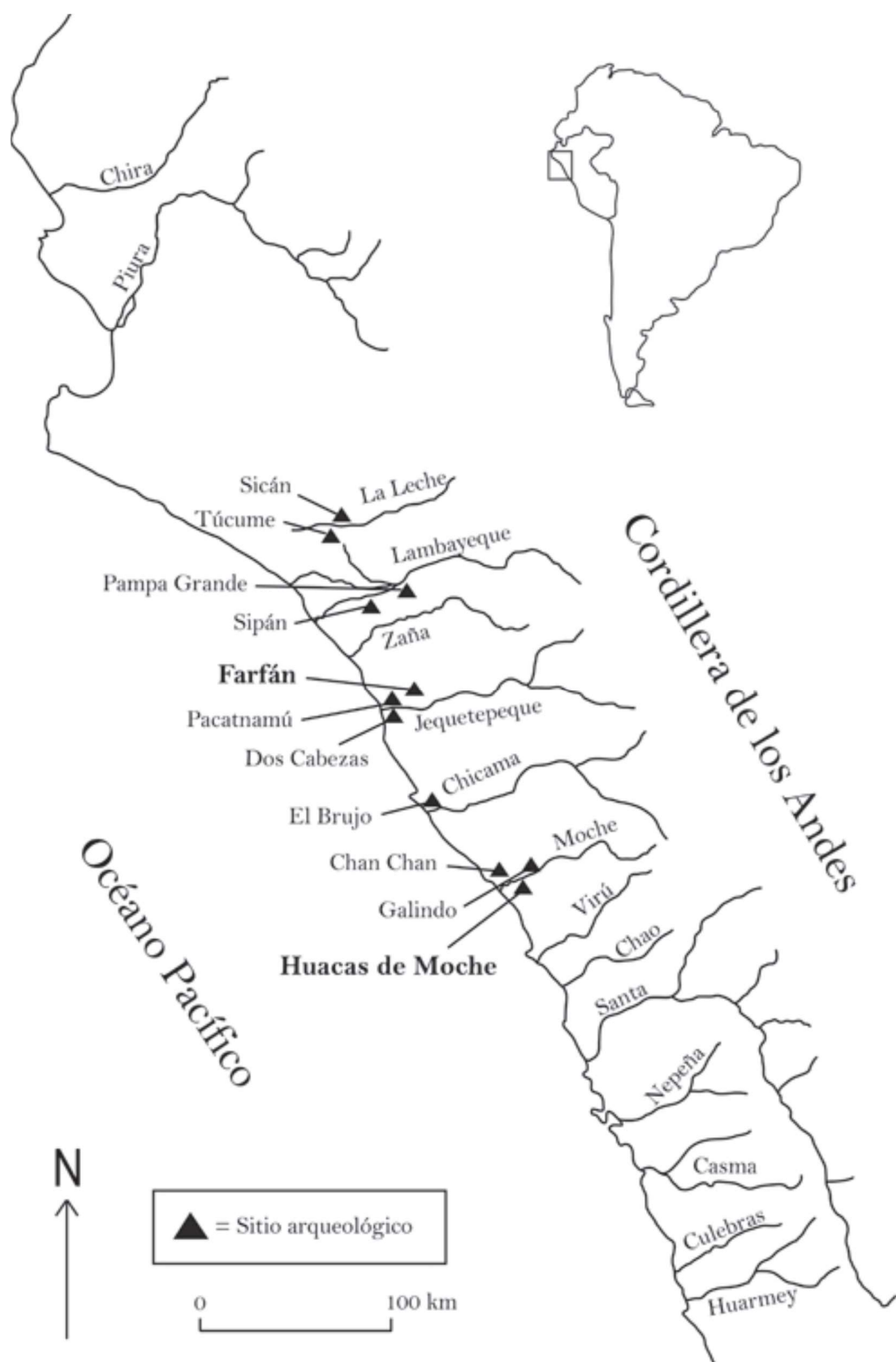
Figura 51: Esquema piramidal representativo de la jefatura indígena femenina en la costa norte.

Figura 52: Gráfico que muestra la utilización de los títulos y cargos femeninos de la élite indígena.

ANEXO I: Cuadro cronológico y mapa geográfico de la costa norte

Howard I. Tsai, “Adobes y la organización del trabajo en la costa norte del Perú”, *Andean Past*, Vol.2, 2014, págs. 102.





ANEXO II: Cuadro cronológico de los Desarrollos Culturales

Lumbreras Salcedo, Luis Guillermo, *Los orígenes de la Civilización en el Perú*, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cuzco, Cuzco, 2013, pág. 48.

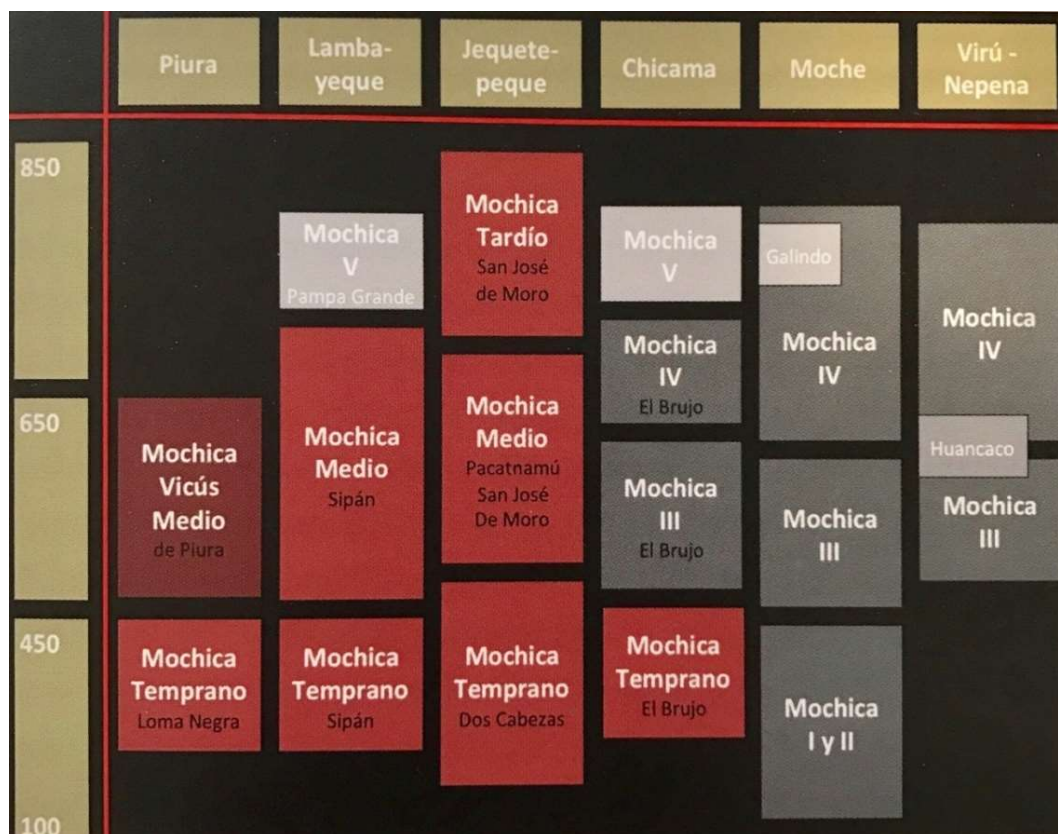
Edad en siglos	PERIODOS Y TERRITORIOS		Andes Septentrionales	Andes Centrales		Andes Centro-Sur	Amazonia		
			Tumbes Piura Amazonas	Norte Fértil	Sur Árido	Puno Arequipa Moquegua Tacna	Loreto San Martín Ucayali Madre de Dios		
			Tumbes Tallán Chachas	Lambayeque La Libertad Cajamarca Huánuco Áncash-Lima	Junín, Pasco Ica, Ayacucho Huancavelica Apurímac Cusco				
XVI	Época Inca		IMPERIO TAWANTINSUYU				Omagua Shipibo Amawaca Amuesha		
XII	Época de los Estados Regionales y Behetrías			Caxamalca CHIMOR Chupachu Chancay	Wanka Chanca Chincha INCA	Collagua Puquina Atacama Lupaca Colla			
XII	Época Wari u Horizonte Medio		IMPERIO WARI				TIWANAKU		
VI	Época de los Desarrollos Regionales		Jambeli Vicús	Cajamarca MOCHE Recuay Lima	Huarpa NASCA Waru	Pukara Qeya			
II	Época Formativa		Superior o Tardío	Layzón Salinar HUARAZ Baños Boza	Rancha Necrópolis Chanapata	Kusipata Kalasasaya	SHAKIMU		
500				Medio	CHORRERA Ñañañique	Huacaloma Cupisnique CHAVIN Ancón	Chupas- Wichqana PARACAS Marcavalle	Qaluyu Chiripa	Tutishcainyo
1000				Inferior o Temprano	VALDIVIA	Pandanch Kotosh Wayrajirka	Piki Chilca Otu ma	Awati Chinchorro	
2000	Época Arcaica		Vegas	Huaca Prieta Galgada Mito Caral					
3000	Época Lítica		Cenolítico	Lauricocha Telarmachay	Jaywa Puente	Asana			
6000				Arqueolítico	Paijanense	Pacaycasa			
10m a más									

ANEXO IV: Mapa de la costa norte del Perú con indicación de los principales territorios y sitios Mochicas

Castillo Butters, Luis Jaime, “Los Mochicas”, en *El Arte Mochica del Antiguo Perú. Oro, Mitos y Rituales*, Obra Social La Caixa Ed., Barcelona, 2015, pág. 15.




ANEXO V: Cuadro cronológico de la evolución de las sociedades Mochicas
Castillo Butters, Luis Jaime, “Los Mochicas”, en *El Arte Mochica del Antiguo Perú. Oro, Mitos y Rituales*, Obra Social La Caixa Ed., Barcelona, 2015, pág. 17.



Hocquenghem, Anne-Marie; Idrovo, Jaime; Kaulicke, Peter; Gomis, Dominique, “Bases del intercambio entre las sociedades norperuanas y surecuatorianas: una zona de transición entre 1500 a. C. y 600 d. C.”, *Bulletin L'Institut Français d'études andines*, Vol. 2, Nº2, 1993, pág. 448.

340

ANEXO VII: Esculturas femeninas con labret de la costa norte

	FUENTE	UBICACIÓN	CULTURA	DATACIÓN	DESCRIPCIÓN	IMÁGEN
1	MUSEO CHILENO DE ARTE PRECOLOMBINO MCHAP 0048	COSTA ECUADOR REGIÓN NORTE ESMERALDAS	LA TOLITA	600 a. C. - 400 d. C.	<p>Figura femenina con perforaciones en la nariz, labio inferior, a ambos lados de la cara y en las orejas con pendientes tubulares.</p> <p>Ojos almendrados.</p> <p>Cabeza redondeada con inclinación frontal hacia atrás.</p> <p>Collar, brazaletes y colgante con terminación antropomorfa.</p> <p>Faldellín.</p> <p>Manos separadas del cuerpo con la palma de las manos hacia abajo.</p>	

2 MUSEO CHILENO DE ARTE PRECOLOMBINO MCHAP 2078 COSTA ECUADOR REGIÓN NORTE ESMERALDAS

LA TOLITA

600 a. C. - 400 d. C.

Ocarina con forma femenina.

Labret inferior, triple perforación en las orejas.

Ojos ligeramente almendrados.

Cabeza redondeada con inclinación frontal hacia atrás.

Faldellín con motivos horizontales bicolor.

Manos separadas del cuerpo con la palma de las manos hacia abajo.



3 GARDINER MUSEUM TORONTO (CANADA) G83.1.1202	COSTA ECUADOR REGIÓN NORTE - CENTRO: ENTRE CABO DE SAN FRANCISCO Y BAHÍA DE CARÁQUEZ	JAMA- COAQUE	350 a. C. - 400 d. C.	<p>Figura femenina con perforaciones en la nariz, labio inferior y en las orejas.</p> <p>Ojos redondeados.</p> <p>Cabeza redondeada con inclinación frontal hacia atrás.</p> <p>Tocado con decoración lateral o coleta.</p> <p>Collar, brazaletes y colgante con terminación antropomorfa.</p> <p>Faldellín en cuadrícula bicolor.</p> <p>Manos separadas del cuerpo con la palma de las manos hacia delante.</p>
--	---	---------------------	------------------------------	--



- 4 GARDINER MUSEUM TORONTO (CANADA) G83.1.200 COSTA ECUADOR REGIÓN NORTE - CENTRO: ENTRE CABO DE SAN FRANCISCO Y BAHÍA DE CARÁQUEZ JAMA- COAQUE 350 a. C. - 400 d. C. Figura femenina con perforaciones en la nariz, labio inferior y en las orejas.

Ojos redondeados.

Collar y brazaletes.

Faldellín policromado.

Manos separadas del cuerpo con los puños cerrados hacia delante.



- 5 MUSEO CHILENO DE ARTE PRECOLOMBINO MCHAP 0337 COSTA ECUADOR REGIÓN CENTRAL: ENTRE BAHÍA DE CARÁQUEZ Y LA ISLA DE LA PLATA BAHÍA 500 a. C. - 500 d. C. Figura femenina con perforación en la nariz, en el labio inferior a modo de labret y multitud de pendientes en las orejas.

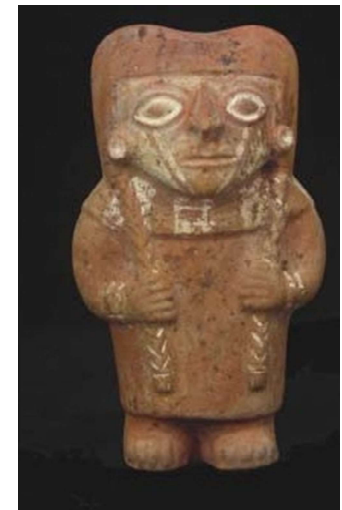
Ojos redondeados.

Collar y Faldón largo policromado.

En sus manos sujetando un bebé que va a amamantar.



6	PROGRAMA ARQUEOLÓGICO SAN JOSÉ DEL MORO, TEMPORADA 2007 , Ruiz Karim, Rucabado, Julio y Barrazueta, Roxana, “Excavaciones en el Área 38. Tumbas Mochica Medio”, págs. 33-66.	COSTA NORTE DEL PERÚ SAN JOSÉ DEL MORO ENTERRAMIENTO M-U1514	MOCHE MEDIO - MOCHE III - IV	500 d. C. - 780 d. C.	<p>Figurina con representación de una mujer con tocado bilobulado.</p> <p>Túnica larga.</p> <p>Dos trenzas cayendo sobre el pecho que son sostenidas por ambas manos.</p> <p>Pectoral bicolor.</p> <p>Orejas tubulares y muñequeras.</p> <p>Hendidura bajo el labio inferior a modo de tembetá o labret, donde originalmente hubiera habido una incrustación.</p> <p>Esta figurina es de cerámica roja, pero tiene pintura blanca con la que se representa la pintura facial.</p>
---	---	---	-------------------------------------	------------------------------	--



7 MUSEO LARCO - COSTA NORTE DEL
ML013232 PERÚ

MOCHE

Rafael Larco:
Época Auge (1 d. C. -
800 d. C.)

John Rowe:
Período Intermedio
Temprano (200 a. C.
- 600 d. C.)

Figurina
representando mujer
con labret en la
barbilla, trenzas,
collar y túnica.
Cabeza ovalada.

Ojos redondeados.

Manos sobre sus
trenzas.



8 MUSEO LARCO - COSTA NORTE DEL
ML013233 PERÚ

MOCHE

Rafael Larco:
Época Auge (1 d. C. -
800 d. C.)

John Rowe:
Período Intermedio
Temprano (200 a. C.
- 600 d. C.)

Figurina
representando mujer
con pendientes de
argolla, labret en la
barbilla, collar,
muñequeras y
taparrabo.

Cabello largo,
cortado sobre los
lados de la cara.

Manos sobre el
pecho.



9	MUSEO LARCO - ML013258	COSTA NORTE DEL PERÚ	MOCHE	Rafael Larco: Época Auge (1 d. C. - 800 d. C.)	Figurina representando mujer con labret en la barbilla, collar.
				John Rowe: Período Intermedio Temprano (200 a. C. - 600 d. C.)	Túnica sobre el pelo que aparece corto a los lados de la cara. Manos sobre el pecho.
10	MUSEO LARCO - ML013311	COSTA NORTE DEL PERÚ	MOCHE	Rafael Larco: Época Auge (1 d. C. - 800 d. C.)	Figurina representando mujer con remodelación craneana bilobulada, orejeras circulares, labret en la barbilla, collar, muñequera y túnica.
				John Rowe: Período Intermedio Temprano (200 a. C. - 600 d. C.)	Sosteniendo tela con las manos sobre el pecho.



- | | | | | | |
|----|----------------------------------|---------------------------------|--------------|---|--|
| 11 | MUSEO LARCO-
ML013899 | COSTA NORTE DEL
PERÚ | MOCHE | <p>Rafael Larco:
Época Auge (1 d. C. -
800 d. C.)</p> <p>John Rowe:
Período Intermedio
Temprano (200 a. C.
- 600 d. C.)</p> | <p>Figurina
representando mujer
con labret en la
barbilla, collar,
túnica.</p> <p>Vulva descubierta.</p> <p>Manos sobre el
pecho.</p> |
|----|----------------------------------|---------------------------------|--------------|---|--|



- | | | | | | |
|----|----------------------------------|---------------------------------|--------------|---|---|
| 12 | MUSEO LARCO-
ML013452 | COSTA NORTE DEL
PERÚ | MOCHE | <p>Rafael Larco:
Época Auge (1 d. C. -
800 d. C.)</p> <p>John Rowe:
Período Intermedio
Temprano (200 a. C.
- 600 d. C.)</p> | <p>Figurina
representando mujer
con labret en la
barbilla, pendientes
de argolla, pectoral,
camisa, muñequeras
y vulva descubierta.</p> <p>Pelo corto con
deformación craneal
a modo de corazón.</p> <p>Manos sobre el</p> |
|----|----------------------------------|---------------------------------|--------------|---|---|



**13 MUSEO LARCO - COSTA NORTE DEL
ML013474 PERÚ**

MOCHE

**Rafael Larco:
Época Auge (1 d. C. -
800 d. C.)**

**John Rowe:
Período Intermedio
Temprano (200 a. C.
- 600 d. C.)**




pecho.

**Figurina
representando mujer
con labret en la
barbilla, collar,
camisa y vulva
descubierta.**

**Cabello corto por
delante y largo por
detrás con
deformación craneal
en forma de corazón.**

**Manos delante del
cuerpo.**



- | | | | | | | |
|----|-----------------------------------|---------------------------------|--------------|---|--|---|
| 14 | MUSEO LARCO -
ML013937 | COSTA NORTE DEL
PERÚ | MOCHE | <p>Rafael Larco:
Época Auge (1 d. C. -
800 d. C.)</p> <p>John Rowe:
Período Intermedio
Temprano (200 a. C.
- 600 d. C.)</p> | <p>Figurina
representando mujer
con orejeras
circulares.</p> <p>Labret en la barbilla.
Collar y muñequeras.
Túnica.</p> <p>Vulva descubierta.
Tocando tambor.</p> |  |
| 15 | MUSEO LARCO -
ML013850 | COSTA NORTE DEL
PERÚ | MOCHE | <p>Rafael Larco:
Época Auge (1 d. C. -
800 d. C.)</p> <p>John Rowe:
Período Intermedio
Temprano (200 a. C.-
600 d. C.)</p> | <p>Figurina
representando mujer
sosteniendo calero o
tocando un
tamborino.</p> <p>Con labret en la
barbilla, collar y
túnica.</p> <p>Pelo largo con
flequillo sobre los
ojos.</p> |  |
| 16 | MUSEO LARCO -
ML013860 | COSTA NORTE DEL
PERÚ | MOCHE | <p>Rafael Larco:
Época Auge (1 d. C. -
800 d. C.)</p> <p>John Rowe:
Período Intermedio
Temprano (200 a. C.-</p> | <p>Figurina
representando mujer
sosteniendo calero o
tamborino con labret
en la barbilla, collar
y túnica.</p> <p>Pelo largo con</p> |  |

MUSEO LA

MU

17 MUSEO DE ARTE METROPOLITANO DE NEW YORK

Cordy- Collins, Alana, "Labretted Ladies: Foreign Women in Northern Moche and Lambayeque Art", en *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, Pillsbury, Joanne (Ed.), National Gallery of Art, Yale University Press, Washington, D.C. 2001, págs. 246-257.

COSTA NORTE DEL PERÚ

MOCHE V

600 d. C.)

550 - 700 d. C.

flequillo.

Figura femenina modelada con labret.

Vestido largo hasta los pies y collar.

Cabello corto, con cabeza en forma de corazón y flequillo.

Ojos ligeramente alados.

Nariz fina y puntiaguda.

Boca pequeña, cerrada y recta.

Ambas manos sobre el pecho.



- 18 Cordy- Collins,
Alana, “Labretted
Ladies: Foreign
Women in Northern
Moche and
Lambayeque Art”,
en *Moche Art and
Archaeology in
Ancient Peru*,
Pillsbury, Joanne
(Ed.), National
Gallery of Art, Yale
University Press,
Washington, D.C.
2001, págs. 246-257.

**COSTA NORTE DEL
PERÚ**

**VALLE DE
JEQUETEPEQUE**

DOS CABEZAS

MOCHE V

550-700 d. C.

**Figura femenina
modelada con labret.**

**Vestido largo hasta
los pies.**

Ojos alados.

**Boca pequeña y
recta.**

Nariz prominente.

Collar y brazalete.

**Cabello cubriendo la
frente.**

**Manos sobre el
pecho.**



19 **RAUL APESTEGUIA COLLECTION (LIMA).** Cordy-Collins, Alana, "Labretted Ladies: Foreign Women in Northern Moche and Lambayeque Art", en *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, Pillsbury, Joanne (Ed.), National Gallery of Art, Yale University Press, Washington, D.C. 2001, págs. 246-257.

COSTA NORTE DEL PERÚ

MOCHE V

550 - 700 d. C.

Figura femenina modelada con labret puntiagudo, ¿caracola?

Vestido largo hasta los pies. Collar y pulsera.

Cabello largo por detrás y corto por delante, con cabeza en forma de corazón y flequillo.

Ojos ligeramente alados.

Nariz fina y puntiaguda.

Boca pequeña, cerrada y recta.

Tocando un pequeño tamborino que carga sobre su hombro en forma de reloj de arena.



20 **FREDERICK
LANDMANN
COLLECTION,
NEW YORK.**
Cordy- Collins,
Alana, "Labretted
Ladies: Foreign
Women in Northern
Moche and
Lambayeque Art",
en *Moche Art and
Archaeology in
Ancient Peru*,
Pillsbury, Joanne
(Ed.), National
Gallery of Art, Yale
University Press,
Washington, D.C.
2001, págs. 246-257.

**COSTA NORTE DEL
PERÚ**

MOCHE V

550-700 d. C.

**Figura femenina
modelada con labret.**

**Vestido largo hasta
los pies. Collar y
pulsera.**

**Cabello largo por
detrás y corto por
delante, con cabeza
en forma de corazón
y flequillo.**

**Ojos ligeramente
alados.**

**Nariz fina y
puntiaguda.**

**Boca pequeña,
cerrada y recta.**

**Tocando un pequeño
tamborino que carga
sobre su hombro en
forma de reloj de
arena.**



**21 MUSEO DE
ATROPOLOGÍA Y
ARQUEOLOGÍA
DE LA
UNIVERSIDAD
DE TRUJILLO.**

Cordy- Collins,
Alana, "Labretted
Ladies: Foreign
Women in Northern
Moche and
Lambayeque Art",
en *Moche Art and
Archaeology in
Ancient Peru*,
Pillsbury, Joanne
(Ed.), National
Gallery of Art, Yale
University Press,
Washington, D.C.
2001, págs. 246-257.

**COSTA NORTE DEL
PERÚ.**

MOCHE V

550-700 d. C.

**Figura femenina
modelada con labret.**

**Vestido largo hasta
los pies. Collar y
pulsera.**

**Cabello largo por
detrás y corto por
delante, con cabeza
ancha en forma de
corazón y flequillo
que cubre los ojos.**

**Nariz fina y
puntiaguda.**

**Boca pequeña,
cerrada y recta.**

**Tocando un pequeño
tamborino que carga
sobre su hombro en
forma de reloj de
arena.**



22 EL PROYECTO ARQUEOLÓGICO SAN JOSÉ DE MORO (1991 - 2006).
Castillo, Luis Jaime; Rucabado, Julio; Del Carpio, Martín; Bernuy, Katiusha; Ruiz, Karin; Rengifo, Carlos; Prieto, Gabriel y Fraresso, Carole, “Ideología y Poder en la Consolidación, Colapso y Reconstitución del Estado Mochica del Jequetepeque. El Proyecto Arqueológico de San José del Moro (1990-2006)”, *Ñawpa Pacha*, Institute of Andean Studies, Vol. 26, N°4, Berkeley, 2007, págs. 1-78.

COSTA NORTE DEL PERÚ
VALLE DE JEQUETEPEQUE
SAN JOSÉ DEL MORO
TUMBA M-U 1045

TRANSICIONAL TEMPRANO - LAMBAYEQUE

700 - 900 d. C.

Arriba vasija retrato con orejeras circulares y labret.

Abajo otra vasija retrato con nariz apuntada, ojos alados y labret en el labio inferior.

Ambas piezas se encuentran en la misma tumba con marcas pos-cocción que identifica al propietario y son características de Cajamarca



**23 MUSEO
ARQUEOLÓGICO
NACIONAL
BRÜNING DE
LAMBAYEQUE.C**

ordy- Collins, Alana,
“Labretted Ladies:
Foreign Women in
Northern Moche and
Lambayeque Art”,
en *Moche Art and
Archaeology in
Ancient Peru*,
Pillsbury, Joanne
(Ed.), National
Gallery of Art, Yale
University Press,
Washington, D.C.
2001, págs. 246-257.

**COSTA NORTE DEL
PERÚ**

**VALLE DE
JEQUETEPEQUE**

**SAN JOSÉ DEL
MORO**

LAMBAYEQUE

700-900 d. C.

**Botella modelada
asa-estribo con
labret.**

**Representación
femenina con vestido
y senos marcados.**

**En sus manos un
tambor o pandereta
delante del pecho.**

Vestido largo.

**Ojos grandes y
ovalados.**

**Nariz grande y
ancha.**

**Relieves triangulares
en las mejillas a
modo de pintura
facial o
escarificaciones.**

**Pelo o cobertura
capilar cubriendo
frente y orejas.**



- 24 Cordy- Collins, Alana, "Labretted Ladies: Foreign Women in Northern Moche and Lambayeque Art", en *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, Pillsbury, Joanne (Ed.), National Gallery of Art, Yale University Press, Washington, D.C. 2001, págs. 246-257.

COSTA NORTE DEL PERÚ

VALLE DE JEQUETEPEQUE

SAN JOSÉ DEL MORO

LAMBAYEQUE

700-900 d. C.

Botella modelada asa-estribo con labret.

Representación femenina con vestido.

En sus manos porta delante del pecho una pequeña figura.

Vestido largo.

Ojos grandes y ovalados.

Nariz grande y ancha.

Relieves triangulares en las mejillas a modo de pintura facial o escarificaciones.

Pelo o cobertura capilar cubriendo frente y orejas.



**25 MUSEO
ARQUEOLÓGICO
NACIONAL DE
BRÜNING DE
LAMBAYEQUE.**

Cordy- Collins,
Alana, "Labretted
Ladies: Foreign
Women in Northern
Moche and
Lambayeque Art",
en *Moche Art and
Archaeology in
Ancient Peru*,
Pillsbury, Joanne
(Ed.), National
Gallery of Art, Yale
University Press,
Washington, D.C.
2001, págs. 246-257.

**COSTA NORTE DEL
PERÚ**

LAMBAYEQUE

700-900 d. C.

**Figura femenina
modelada con labret
decorado.**

**Vestido largo hasta
los pies.**

**Cabello corto por
delante, que cubre la
frente.**

**Nariz ancha y
puntiaguda.**

**Boca pequeña,
cerrada y recta.**

**Ojos ligeramente
ovalados.**

**Pintura facial o
escarificaciones a
ambos lados de la
cara, bajo los ojos.**

**Tocando un pequeño
tamborino o
pandereta que coloca
delante de su cuerpo
y sujeta con ambas
manos.**



**26 MUSEO
ARQUEOLÓGICO
NACIONAL DE
BRÜNING DE
LAMBAYEQUE.**

Cordy- Collins,
Alana, "Labretted
Ladies: Foreign
Women in Northern
Moche and
Lambayeque Art",
en *Moche Art and
Archaeology in
Ancient Peru*,
Pillsbury, Joanne
(Ed.), National
Gallery of Art, Yale
University Press,
Washington, D.C.
2001, págs. 246-257.

**COSTA NORTE DEL
PERÚ**

LAMBAYEQUE

700-900 d. C.

**Figura femenina
modelada con labret
grande decorado.**

**Portando en sus
manos una pequeña
figura antropomorfa.**

**Vestido largo que
cubre pies y remarca
los senos.**

Ojos almendrados.

Nariz fina.

**Boca abierta con
expresión.**

**Escarificaciones o
pintura facial.**



**27 MUSEO
ARQUEOLÓGICO
NACIONAL DE
BRÜNING DE
LAMBAYEQUE.**

Cordy- Collins,
Alana, “Labretted
Ladies: Foreign
Women in Northern
Moche and
Lambayeque Art”,
en *Moche Art and
Archaeology in
Ancient Peru*,
Pillsbury, Joanne
(Ed.), National
Gallery of Art, Yale
University Press,
Washington, D.C.
2001, págs. 246-257.

**COSTA NORTE DEL
PERÚ**

LAMBAYEQUE

700-900 d. C.

**Cerámica estilo
Huaco Rey.**

**Dos cabezas
femeninas con labret
acompañando al
príncipe o rey
lambayecano.**

**Cabello largo, suelto
que cae a ambos
lados de la cara.**

**Nariz ancha y
prominente.**

**Boca con una sonrisa
ligera en una de ellas
y recta en la otra.**

**Orejas tapadas con el
pelo.**



**28 MUSEO
ARQUEOLÓGICO
NACIONAL DE
BRÜNING DE
LAMBAYEQUE.**

Cordy- Collins,
Alana, "Labretted
Ladies: Foreign
Women in Northern
Moche and
Lambayeque Art",
en *Moche Art and
Archaeology in
Ancient Peru*,
Pillsbury, Joanne
(Ed.), National
Gallery of Art, Yale
University Press,
Washington, D.C.
2001, págs. 246-257.

**COSTA NORTE DEL
PERÚ**

LAMBAYEQUE

700-900 d. C.

**Cerámica estilo
Huaco Rey.**

**Cabeza femenina con
labret acompañando
al príncipe o rey
lambayecano.**

**Cabello largo, suelto
que cae a ambos
lados de la cara.**

**Nariz ancha y
prominente.**

**Boca ligeramente
abierta.**

Orejas destapadas.



29	MUSEO LARCO - ML036477	COSTA NORTE DEL PERÚ	LAMBAYEQUE	700-900 d. C.	<p>Botella escultórica representando personaje sentado.</p> <p>Tocando tambor.</p> <p>Capucha, labret en la barbilla.</p> <p>Túnica.</p>
----	-----------------------------------	---------------------------------	-------------------	----------------------	--



**30 MUSEO LARCO - COSTA NORTE DEL
ML021223 PERÚ**

CHIMÚ

**Rafael Larco:
Época Imperial (1300
- 1532 d. C.)
John Rowe:
Período Intermedio
Tardío (1000 - 1476
d. C.)**

**Botella gollete asa
lateral escultórica
representando
personaje tocando
tambor.**

Labret en la barbilla.

**Bulto en la espalda,
capucha y túnica.**



**31 MUSEO LARCO - COSTA NORTE DEL
ML021227 PERÚ**

CHIMÚ

**Rafael Larco:
Época Imperial (1300
- 1532 d. C.)
John Rowe:
Período Intermedio
Tardío (1000 - 1476
d. C.)**

**Botella gollete asa
lateral escultórica
representando
personaje sentado
tocando tambor.**

Capucha y Capa.

Labret en la barbilla.

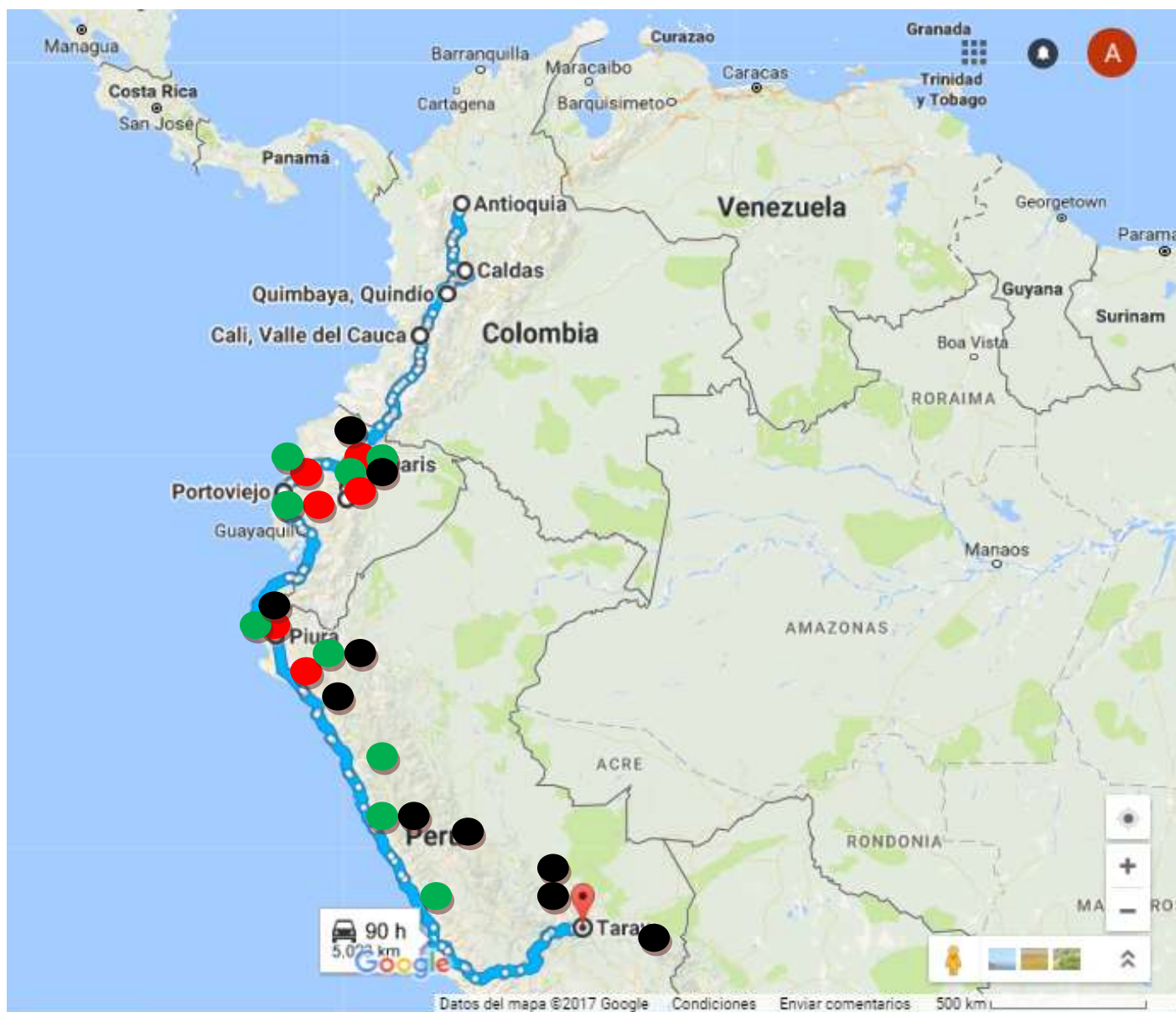
Bulto en la espalda



ANEXO VIII: Variaciones culturales en cuanto al uso del labret

CULTURA	DEFORMACIÓN CRANEAL	VESTIDO	TOCADO/ CABELLO	TAMBOR	MANOS	INTERPRETACIÓN	CONTEXTO
LA TOLITA	SÍ: inclinación frontal	faldellín	NO/ SÍ	NO	Separadas del cuerpo y mirando hacia abajo	Diosa o Sacerdotisa	Desconocido
JAMA – COAQUE	SÍ: forma de corazón	Faldellín	SÍ – forma de corazón e igual al de Teotihuacán	NO	Separadas del cuerpo hacia delante, puños cerrados o abiertos	Diosa o Sacerdotisa	Desconocido
BAHÍA	NO	Faldellín	NO/SÍ	NO	Sujetando a un niño	Madre, Diosa de la fertilidad	Desconocido
MOCHICA	SÍ: forma de corazón	Túnica larga	Trenzas o pelo suelto con flequillo con forma de corazón	SÍ	Agarrando trenzas sobre el pecho Tocando tambor	Sacerdotisas Chamanas Curanderas	Enterramiento SJM
TRANSICIONAL	NO	Túnica	Capucha	SÍ	niño Tamborino	Sacerdotisas Chamanas Curanderas Músicas	Enterramiento SJM
LAMBAYEQUE	NO	Túnica	Tocado cónico	SÍ	niño Tamborino	Cuidadoras Músicas Madres	Huaco Rey
CHIMÚ	NO	Túnica	Tocado cónico	SÍ	Tamborino	Músicas Madres	Desconocido

ANEXO IX: Mapa de Ecuador y Perú con localización de Cacicas desde el siglo XVI al XVIII



— Lugares donde se heredaba el cargo de cacicazgo por línea materna. *

- Cacicas en el siglo XVI**
- Cacicas en el siglo XVII**
- Cacicas en el siglo XVIII**

*Fuente: Latcham, Ricardo Eduardo, “Los Incas, sus orígenes y ayllus”, *Anales*, N°9, 1927.

**Fuente: Elaboración propia con la información procedente del Anexo X.

ANEXO X: Base de datos creada por la autora con la recopilación de las mujeres de élite indígenas citadas en este trabajo. Siglos del XVI al XIX

Título	Nº	Nombre	Año	Tipo de Gobernadora	Territorio	Tipo de Documento y Fuente
SEÑORA, CAPULLANA o CACICA	1	*Doña Francisca de Mesocoñera Canapaynina <i>Capullana</i>	1614	En su propio nombre hasta 1625, después su marido	Nariguala	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, Procurador General de los indios, en nombre de Doña Francisca Canapaynina sobre sus derechos al cacicazgo de Nariguala, en 1610. Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 30.
	2	Doña Luisa, “la <i>Capullana</i> Vieja”	Antes de 1610	En su propio nombre	Colán	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, Procurador General de los indios, en nombre de Doña Francisca Canapaynina sobre sus derechos al cacicazgo de Nariguala, en 1610. Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 30.
	3	Doña Isabel <i>Capullana</i>	Antes de 1610	En su propio nombre	Sechura	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, Procurador General de los indios, en nombre de Doña Francisca Canapaynina sobre sus derechos al cacicazgo de Nariguala, en 1610. Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 31.
	4	Doña Leonor <i>Capullana</i>	Antes de 1610	En su propio nombre	Menón (Catacaos)	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, Procurador General de los indios, en nombre de Doña Francisca Canapaynina sobre sus derechos al cacicazgo de Nariguala, en 1610. Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 32.
	5	Doña Latacina <i>Capullana</i>	Antes de 1610	En su propio nombre	Colán	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, Procurador General de los indios, en nombre de Doña Francisca Canapaynina sobre sus derechos al cacicazgo de Nariguala, en 1610 (Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 32).
	6	Doña Isabel de Socola <i>Capullana</i>	Antes de 1610	En su propio nombre	Nariguala	Probanza correspondiente a los autos seguidos por Don Francisco de Montalvo, Procurador General de los indios, en nombre de Doña Francisca Canapaynina sobre sus derechos al cacicazgo de Nariguala, en 1610. Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág.

7	Cacica Achira	1534	En su propio nombre	Región de Puerto Viejo/Costa central de Ecuador	32. Descripción etnohistórica. Crónica de Indias <i>Advertencias de Juan Ruiz de Arce a sus sucesores. Tres testigos de la conquista del Perú.</i> , 3ª Edición, Colección Austral, Conde de Canilleros, Espasa-Calpe, Madrid, 1964.
8	Doña Constanza Cayche	1534	En su propio nombre	Daule y Quixos-Daule	Testimonios y memoriales sobre el señorío de Daule. Fragmentos 1599-1600. Espinoza Soriano, Waldermar, <i>Etnohistoria ecuatoriana. Estudios y documentos</i> , Ediciones Abya-Yala, Quito, 1999, págs. 122-123.
9	Cacica Doña Juana Faringuango (Cacica, Señora y Principala)	1560	En su propio nombre	Otavalo (Ecuador)	Testamento. Caillavet, Chantal. “Como caçica y Señora desta tierra...” Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI), BIFEA, Vol. 37, Nº1, 2008, págs. 57- 80.
10	Cacica Apemisca	1540	En su propio nombre	Valle de Xagua Puerto Viejo/Costa central de Ecuador	Real Provisión. Archivo General de Indias: ES.41091.AGI/23.9//LIMA,566, L.4, F.125V.
11	Cacica Luisa Tota	1596	En su propio nombre	Ambuqui (Otavalo, Ecuador)	Archivo Histórico del Banco Central, Ibarra, Ecuador/I Juicios, Paquete 1. Transcrito en Landázuri N., Cristóbal, <i>Los curacazgos pastos prehispánicos: Agricultura y comercio, siglo XVI</i> . Abya-Yala, Quito, 1995, pág. 186.
12	Cacica Doña María Aptquen o Apten	1596	¿?	Collique (Lambayeque)	Testigo en cierta información. Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, págs. 6, 22 y 116.
13	Doña Isabel Cacica	1605	¿?	Jayanca (Jurisdicción de la villa de Saña)	Nulidad matrimonial. Archivo Arzobispal de Lima. Nulidad de matrimonios. LEG 2:2.
14	Doña Victoria Ligua Cacica	1629	¿?	Pueblo de Manta (Quito)	Autos de Apelaciones. Archivo Arzobispal de Lima. Catálogo de apelaciones de Quito. LEG. I: 12.
15	Doña Catalina Ispa Inga Cacica	1638	¿?	Pueblo de Paullo (valle de Lunaguana- Lima)	Archivo Arzobispal de Lima, Capellanías. LEG XV: 9.
16	Doña María Pancantil	1640	En su propio nombre	Punta de Aguja, Nonura y Pisura.	Expediente B1403, Piura. Se encuentra en la Biblioteca Nacional de Lima. No se especifica el tipo de documento en Rostworowski, María, <i>Curacas y Sucesiones</i> , 1961, pág. 36.
17	Doña Joana Melén	1649	En su propio nombre	Melén (Catacaos)	Archivo Regional de Piura, documentos notariales de la colonia y de la serie de corregimientos. Pável Elías

						Lequernaqué, Jorge, “Los Señores resistentes: los Caciques de Catacaos y sus estrategias de actuación y adaptación en la sociedad piurana del siglo XVII”, PhD., Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2004, pág.153.
	18	María Guayanchug	1650	¿?	Sigsig (Ecuador)	Archivo Nacional de Historia – sección Azuay. Poloni-Simard, Jacques, “Mujeres indígenas y economía urbana: el caso de Cuenca durante la Colonia”, en <i>Mujeres de los Andes: Condiciones de vida y salud</i> , IFEA, 1992, págs. 216.
	19	Doña Ana Luntaguamba	1676	En su propio nombre	Luntaguamba (Parcialidad de Otavalo, Ecuador)	Real Cédula. Archivo General de Indias, Quito, 231, L.9, F.61V-62V.
	20	Doña Juana de la Chira y Menón	1751	¿?	Chira y Menón (Piura)	Denuncia por injurias y calumnias. Archivo Regional de Piura, Corregimiento, LEG 31. Expediente 0630.
	21	Doña Petrona Mechato Cacica	1751	¿?	Parcialidad de Mechato (pueblo de Catacaos)	Denuncia. Archivo Regional de Piura, Corregimiento, LEG 31. Expediente 0630.
CACICA PRINCIPAL	1	Doña Ana Nipo	1573	En su propio nombre	Lambayeque	Informe sustancial y escritura de pago. No aparece referencia del Archivo en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 71-72.
	2	Doña Ángela Cañaña	1590	Viudez	Cinto	Testamento. No aparece referencia del Archivo en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, págs. 15-16.
	3	Doña Francisca Puicunsoli Osorio	1610	En su propio nombre	Jayanca	Informe sustancial sobre el cacicazgo de Lambayeque, Antigua Biblioteca Nacional de Lima. Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 50.
	4	Doña Clara Francisca	siglo XVII	¿?	Santa Lucía de Moche	Testamento de Antonio Chumbi Guamán, Archivo Regional de la Libertad (Trujillo), Protocolos Notariales de Francisco Miguel Cortijo Quero, F.33. Transcrito en http://historiadocumentaldetrujillodelperu.blogspot.com/2008/12/testamento-de-antonio-chumbi-guamn.html
	5	Doña María Caychi (en 1626 aparece como Cacica)	1614	En su propio nombre	Daule (Ecuador)	Solicitud de merced, Archivo General de Indias, ES.41091.AGI/23.12.5.24.9//QUITO,28, N.56. Solicitud de merced. Archivo General de Indias,

	Principal y Gobernadora)				ES.41091.AGI/23.12.5.24.12//QUITO,31, N.22 Real Cédula al Virrey, Archivo General de Indias, ES.41091.AGI/23.12.3.15//QUITO,212, L.5, F.57V-58R.
6	Doña Juana Carilla	1616	En su propio nombre, su marido es mestizo	Valle de la Florida (Chincha)	Citada en Graubart, Karen, “Con nuestro trabajo y sudor: indigenous women and the construction of Colonial society in 16 TH and 17 TH Century Peru”, PhD., University of Massachusetts, 2000, pág. 319
7	Doña María Colquisilles	1636	En su propio nombre	Otusco (Trujillo)	Citada en Graubart, Karen, “Con nuestro trabajo y sudor: indigenous women and the construction of Colonial society in 16 TH and 17 TH Century Peru”, PhD., University of Massachusetts, 2000, pág. 318
8	Doña Francisca Caxosoli	1638	¿?	Motupe	Papeles de la Real Hacienda del Archivo Departamental de Trujillo, en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 100.
9	Doña Mariana Farrochumbi Puicunsoli	1650	En su propio nombre	Lambayeque	Informe sustancial y escritura de pago. No aparece referencia del Archivo en Zevallos Quiñones, J. <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 72.
10	Doña Antonia Taque	1657	¿?	Pueblo de Turcán (Quito)	Autos de Apelación. Archivo Arzobispal de Lima. Catálogo de apelaciones de Quito. LEG. V: 8.
11	Doña Josefa De la Cruz Quepce	Mediados del siglo XVII	En su propio nombre	Lambayeque	Informe sustancial y escritura de pago. Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, págs. 72-73.
12	Doña Jerónima Quinalena	1662	¿?	Pueblo de Guano (Corregimiento de Riobamba)	Autos de Apelación. Archivo Arzobispal de Lima. Catálogo de apelaciones de Quito. LEG. V: 24.
13	Doña Francisca Carvajal Chaullavilca y Manchipula	1662	Su marido	Callao	No se especifica el tipo de documento en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, págs. 103-104.
14	Doña Jerónima Rodríguez Puicunsoli	1663	En su propio nombre	Jayanca, Pacora y Morrope	Testamento. Archivo Nacional del Perú, Derecho Indígena XXI, Cuaderno 560. Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 105.
15	Doña Luisa Melchora	1674	En su propio nombre	Pueblo de Colán (Puerto de Paita)	Denuncia. Archivo Regional de Piura, Corregimiento, Caja Número 7 LEG. 13, Expediente 0230.
16	Doña María Josepha	1674	En su propio	Cinto y San Miguel	Requerimiento. Archivo Regional de la Libertad,

	Guaman Chumbi		nombre porque su marido era criollo	de Farcape (Pueblo de Chiclayo)	Trujillo, Corregimiento, LEG. 201, Expediente 1394. Y Escritura de obligación. No aparece referencia del Archivo en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 17.
17	Doña Feliciano Díaz de Barrionuevo	1681	Su marido	Llicuychos de Caxabamba (Cajamarca)	Citada en Graubart, Karen, “Con nuestro trabajo y sudor: indigenous women and the construction of Colonial society in 16 TH and 17 TH Century Peru”, PhD., University of Massachusetts, 2000, pág.318. Y en Alaperrine- Bouyer, Monique, “Quelques réflexions sur l'éducation des filles de caciques dans le Pérou Colonial” en Culture et éducation dans les mondes hispaniques, Guereña, Jean-Louis y Zapata, Mónica (coord.), Presses universitaires François-Rabelais, 2005, págs. 161-172. [Publicación online: https://books.openedition.org/pufr/6080?lang=es#notes]
18	Doña Luisa Japiassa	1684	¿?	Pueblo de Luren (Parcialidad de Nasca)	Causa Criminal. Archivo Arzobispal de Lima. Causas Criminales. LEG. 31: 30.
19	Doña María Magdalena Rodríguez Puicunsoli	1684	En su propio nombre	Jayanca	Informe sustancial sobre el cacicazgo de Lambayeque. Antigua Biblioteca Nacional de Lima. Zevallos Quiñones, J. <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 54-56.
20	Doña Catalina Cususoli	1687 a 1713	En su propio nombre	Pacora	Testamento. No aparece referencia del Archivo en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 105, 108 y 109.
21	Doña Agustina Cususoli	1699	En su propio nombre	Pacora	Solicitud de merced. No aparece referencia del Archivo en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 108.
22	Doña María Quespich	siglo XVII	En su propio nombre	Collique	Documentos consultados en el Archivo Carlos Rivadeneira de Lambayeque. Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 22.
23	Doña Sebastiana Narváez	¿Finales del siglo XVII?	En su propio nombre	Saquisilí (Ecuador)	Juicio cacical. Archivo Nacional de Ecuador, serie cacicazgos, caja 7, Expediente 1, folio 84r. Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”,

24	Doña Josefa de la Chira	¿Finales del siglo XVII?	En su propio nombre	Chira	<i>Procesos: revista ecuatoriana de historia</i> , 42, 2015, pág. 24. No se especifica el tipo de documento en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, págs. 75-76.
25	Doña Manuela Chamochumbi	1700	En su propio nombre	Jequetepeque	No se especifica el tipo de documento en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 62.
26	Doña Juana Vicenta	Principios del siglo XVIII	En su propio nombre/Primero al capitán Don Andrés	Motupe	Archivo departamental de Trujillo, No se especifica el tipo de documento en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 100.
27	Doña Margarita Mincha	Principios del siglo XVIII	En su propio nombre	Túcume y Mochumi	No se especifica el tipo de documento en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 135.
28	Doña Mauricia Carhuachinchay	Principios del siglo XVIII	¿?	Ayabaca	Testamento. Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 76.
29	Doña María Eulalia Noyo Chumbi Cochucape	1728	En su propio nombre	Collique y Eten (Lambayeque)	Documentos consultados en el Archivo Carlos Rivadeneira de Lambayeque. Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, págs. 24-25.
30	Doña Agustina Chamo Chumbi de Cisneros	1730	En su propio nombre	Chérrepe y Pueblo Nuevo (Lambayeque)	Memorial de derechos sucesorios. Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 33.
31	Doña Margarita Cunya Cunima	1735	En su propio nombre	Parcialidad de Bagsi, en el pueblo de Calpi (Ecuador)	Juicio cacical. Archivo Nacional de Ecuador, Serie cacicazgos, Caja 32, Vol. 48, folio 68r-69r. Coronel Feijóo, Rosario, “Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, <i>Procesos: revista ecuatoriana de historia</i> , 42, 2015, pág. 20.
32	Doña Josefa de la Cruz Farrochumbi	1762	En su propio nombre	Lambayeque	Documento consultado en el Archivo Nacional de Perú, Derecho Indígena XXIII, cuaderno 667. Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 28.
33	Doña Bruna Guambos Eflo	1768	En su propio nombre	Olmos, Copis, Salas, Penachi y Cañaris	Testamento de Doña Catalina. Archivo Nacional del Perú, Derecho indígena, XXI, Cuaderno 560, Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo,

1989, pág. 104.

34	Doña María Josefa Carrillo Noyo Chumbi Xachahuaman	1776	En su propio nombre	Cinto y San Miguel de Farcape (Pueblo de Chiclayo)	No se especifica el tipo de documento en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, págs. 18-19.
35	Doña Antonia Cando	siglo XVIII	En su propio nombre	Santa Rosa de Ambato (Ecuador)	Juicio cacical. Archivo Nacional de Ecuador, Serie cacicazgos, C. 46, Vol. 104, folio 113v. Coronel Feijóo, Rosario, “Caciccas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, <i>Procesos: revista ecuatoriana de historia</i> , 42, 2015, pág. 20.
36	Doña Rosa Llontop Chumbi Limo/Ana Llontop Chumbi Limi?	siglo XVIII	Hereda en su propio nombre, gobierna su marido por Ordenanza	Monsefú, Chepén y Tecapa	No se especifica el tipo de documento en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 91.
37	Doña Cristina Ango de Salazar	siglo XVIII	En su propio nombre	Otavaló	Juicio cacical. Archivo Nacional de Ecuador, Serie Indígenas, caja 15, Expediente 15, folio 3r-5v. Coronel Feijóo, Rosario, “Caciccas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, <i>Procesos: revista ecuatoriana de historia</i> , 42, 2015, pág. 19.
38	Doña Paulina Titusunta Choco Narváez	siglo XVIII	En su propio nombre	parcialidades Narváez y Llamocas (Ecuador)	Juicio cacical. Archivo Nacional de Ecuador, Serie cacicazgos, Caja 7, Expediente 3, folio. 1r-v. Coronel Feijóo, Rosario, “Caciccas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, <i>Procesos: revista ecuatoriana de historia</i> , 42, 2015, pág. 20.
39	Doña Inés Hati	siglo XVIII	En su propio nombre	Pillaro (Ecuador)	Juicio cacical. Archivo Nacional de Ecuador, Serie cacicazgos, caja 7, Expediente 3, folio. 1r-v. Coronel Feijóo, Rosario, “Caciccas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, <i>Procesos: revista ecuatoriana de historia</i> , 42, 2015, pág. 21.
40	Doña Melchora Hati	Mediados del siglo XVIII	En su propio nombre	San Miguel de Latacunga (Ecuador)	Juicio cacical. Archivo Nacional de Ecuador, Serie cacicazgos, caja 8, Expediente 16, folio. 1r-v. Coronel Feijóo, Rosario, “Caciccas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder”, <i>Procesos: revista ecuatoriana de historia</i> , 42, 2015, págs. 25-26.

CACICA Y GOBERNADORA O CACICA PRINCIPAL Y GOBERNADORA	41	Doña Manuela Dávila Astocuri	siglo XIX	En su propio nombre	Lurin Huanca, Hanan Huanca y Hatun Xauxa (Jauja)	Varios documentos. Archivo Regional de Jauja. Hurtado Ames, Carlos H., "Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)". Ponencia presentada al VII Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima, agosto 2007, pág. 154.
	1	Doña Teresa de Apoalaya	Finales del siglo XVII hasta 1732	En su propio nombre	Repartimientos de Hanan Huanca y Hatun Xauxa (Jauja)	Varios documentos. Archivo Regional de Jauja. Hurtado Ames, Carlos H., "Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)". Ponencia presentada al VII Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima, agosto 2007, pág. 154.
	2	Doña María Llamoca	Finales del siglo XVII	En su propio nombre	Saquisilí (Ecuador)	Juicio cacical. Archivo Nacional de Ecuador, Serie cacicazgos, caja 3, Expediente 9, folio. 2r. Coronel Feijóo, Rosario, "Cacicas indígenas en la Audiencia de Quito, siglo XVIII: las redes ocultas del poder", <i>Procesos: revista ecuatoriana de historia</i> , 42, 2015, pág. 24.
	3	Doña Josefa Carrillo	1763	¿?	Pueblo de Chiclayo	Provisión del Virrey. Fondos Documentales del Hamburgisches Museum für Völkerkunde, Documentos de Brüning, [RPS/U25].
	4	Doña Gabriela Limaylla	1750	En su propio nombre	Lurin Huanca, Hanan Huanca y Hatun Xauxa (Jauja)	Varios documentos. Archivo Regional de Jauja. Hurtado Ames, Carlos H., "Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)". Ponencia presentada al VII Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima, agosto 2007, pág. 154.
	5	Doña Josepha Astocuri Limaylla	1781-1790	En su propio nombre	Lurin Huanca (Jauja)	Varios documentos. Archivo Regional de Jauja. Hurtado Ames, Carlos H., "Las Curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglo XVIII)". Ponencia presentada al VII Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima, agosto 2007, pág. 154.
	6	María Teresa Choquehuanca	1794	¿?	Azangaro (Puno)	Archivo General de la Nación. Fondo Real Audiencia de Lima, Causas Civiles, LEG. 228 Cuaderno 1951. Solicitud de premio. Archivo General de Simancas, ES.47161.AGS/2.19.2//SGU, LEG,6810,28.
CACICA SEGUNDA O SEGUNDA PERSONA	1	Doña María Josepha Guaman Chumbi	1647	¿?	Cinto y San Miguel de Farcape (Pueblo	Reclamo de herencia matrimonial. Archivo Regional de la Libertad, Trujillo, Corregimiento, LEG. 201,

INDIA PRINCIPAL,
PRINCIPAL O
PRINCIPALA

				de Chiclayo)	Expediente 1394
		1716		Lambayeque	No aparece referencia del Archivo en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 136.
2	Doña Joana Melén	1649	En su propio nombre	Nariguala	Archivo Regional de Piura, documentos notariales de la Colonia y de la serie de corregimientos. Pável Elías Lequernaqué, Jorge, “Los Señores resistentes: los Caciques de Catacaos y sus estrategias de actuación y adaptación en la sociedad piurana del siglo XVII”, PhD., Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2004, pág.153.
3	Juana Barragán	1699	¿?	Nariguala	Denuncia criminal. Archivo Regional de Piura, Corregimiento, LEG 54. Expediente 1097.
4	Doña Agustina Chamochumbi	1730	¿?	Lambayeque	Memorial de Derechos sucesorios. Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, págs.33.
5	Doña Ana Llontop Chumbi Limi	siglo XVIII	Hereda en su propio nombre, gobierna su marido por Ordenanza	Lambayeque	No se especifica el tipo de documento en Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 91.
6	Juana María	1844	¿?	Santa Eulalia (Huarochirí)	Archivo Arzobispal de Lima, Capellanías, LEG.170:51.
1	Doña María	Antes de 1622	¿?	Paita	Testamento. Pável Elías Lequernaqué, Jorge, “Don Sebastián de Colán y Pariña y sus ancestros: Caciques de dos pueblos de la costa del corregimiento de Piura (s. XVI-XVII)”. <i>Bulletin del I'Institut Français d'études andines</i> , Vol. 31 (1), 2007, pág. 154.
2	Inés Carhuachumbe	1669	En su propio nombre	Santo Domingo de Huampara, provincia de los Yauyos (Lima)	Informaciones de oficio y parte. Archivo General de Indias: ES.41091.AGI/23.9//LIMA,259, N.10.
3	Doña María Temocha	1700	En su propio nombre	Pueblo de Catacaos	Denuncia por derechos de tierra. Archivo Regional de Piura, Corregimiento, LEG 19. Expediente 358 (357).
4	María Carguasamug	1708	¿?	Ayabaca	Denuncia criminal. Archivo Regional de Piura, Corregimiento, LEG 55. Expediente 1112.
5	Doña María de los Santos Temoche	1751	¿?	¿?	Denuncia por injurias y calumnias. Archivo Regional de Piura, Corregimiento, LEG 31. Expediente 0630.

6	Doña Rosa ¿Malacas?	1751	¿?	Pueblo de Catacaos	Denuncia por injurias y calumnias. Archivo Regional de Piura, Corregimiento, LEG 31. Expediente 0630.
7	Doña María del Carmen Ynque	1766	¿?	Pueblo de Lambayeque	Venta de corral. Archivo Regional de Lambayeque. Documentos del Escribano Manuel Vásquez.
8	Doña María Agustina Azavache	1768	¿?	Pueblo de Lambayeque	Testamento. Archivo Regional de Lambayeque. Documento 6 del Escribano Manuel Vásquez
9	Doña María Josefa	1820	¿?	Lambayeque	Autos de Queja. Archivo Castillo-Muro Sime de Lambayeque. Zevallos Quiñones, J., <i>Los cacicazgos de Lambayeque</i> . Trujillo, 1989, pág. 84-85.

*Este documento sigue una rigurosa ordenación cronológica de las mujeres de élite más antiguas a las más recientes. Exceptuando a la primera Cacica, que, aunque probablemente gobernó a principios del siglo XVII, la ubicamos en primer término por ser la primera *Capullana* de la que se ha tenido constancia y en cuyo documento se ha podido identificar a todas las demás.

RESUMEN DE DATOS

SIGLOS	SEÑORA, CACICA Y CAPULLANA	CACICA PRINCIPAL	CACICA Y GOBERNADORA	CACICA SEGUNDA O “MANDONA”	INDIA PRINCIPAL O “PRINCIPALA”	TOTAL
XVI	11	2	0	0	0	13
XVII	8	22	1	3	2	36
XVIII	2	16	5	2	6	31
XIX	0	1	0	1	1	3
TOTAL	21	41	6	6	9	83

ANEXO XI: Cuadro de Cacicas en el Cuzco y las provincias aledañas en el siglo XVIII

En Garrett, David, "In Spite of HerSex: The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes", *The Americas*, Vol. 64, N°4, 2008, págs. 554-555.

CACICAS IN LATE COLONIAL CUSCO CERCADO AND NEIGHBORING PROVINCES

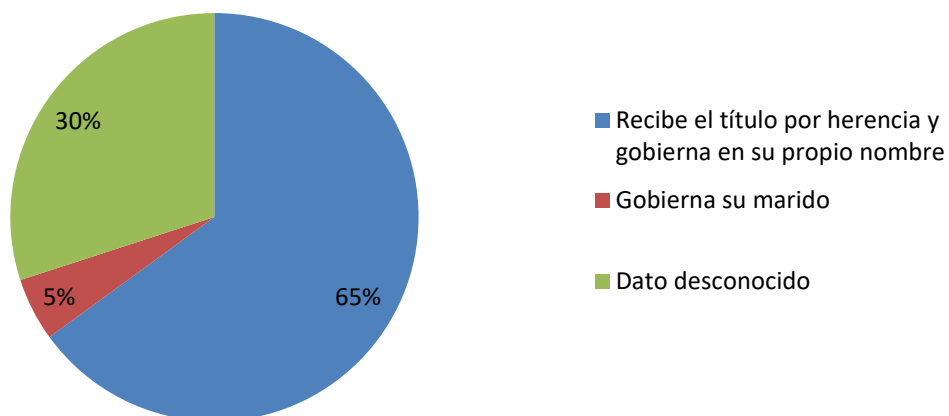
Cacica	Province : Pueblo/Parish : Ayllu	Type of Rule	Dates*	Succession
Doña Santusa Auccatinco	Cusco : Belén : Collana	Husband (Vicente Choquecahua)	1760s–1780s	From father
Doña Leonarda Tecsetupa	Cusco : San Sebastián : Chimu	In own name	Until 1767	From father
Doña Asencia Quispe Sucso	Cusco : San Sebastián : Sucso	Husband (Cayetano Tupa Guamanrimcahi)	1750s–1790s	Female line?
Doña Rafaela Sinchi Rocca	Cusco : San Sebastián : Sucso	Husband (Simon Tisoc Sayritupa)	1790s	Female line?
Doña Juana Uclucana	Cusco : Santa Ana : Chachapoyas	In name of son	1769–ca. 1783	From father
Doña Manuela Yarisi	Cusco : Santiago : Choco	Husband (Joachim Tisoc Sayritupa)	Ca. 1745–1768	From father
Doña Catalina Tisoc Sayritupa	Cusco : Santiago : Choco	Husband (Gabriel Guamantica)	1768–1781	From parents
		In name of son	1787–90	
Doña María Ramos Tito Atauchi	Cusco : Santiago : Cachona	In name of grandchildren	1781–97	From husband
Doña Eulalia Sahuaraura	Cusco : Santiago : Cachona	Husband (Francisco Alvarez)	1800–1810s	From father
Doña Petrona Pallasca	Abancay : Poroy : Poroy	Cacica, widow (Santos Cusi Ynga)	1770s	Unclear
Doña María Dominga Quispe Guaman	Abancay : Anta	Husband (Don Nicolas Rosas)	1760s–1780s	From father
[] Rosas Poma Ynga	Abancay : Anta	Husband (Don Ramon Riquelme)	1780s–1790s	From mother
Doña Fernanda Mandortupa	Abancay : Zurite	In name of children?	1760s	From husband
Doña Gregoria Pilcotupa Orcoguaranca	Abancay : Zurite	In name of son	1770s–1784	From husband?
Doña Sebastiana Guamantica	Abancay : Guarocondo	Husband (Lorenzo Copa Cusicondor)	1770s–ca. 1781	From parents
Doña Juliana Sancho Uscapaucar	Urubamba : Maras : Maras	Husband (Antolin Quispe Uscamayta)	1755–ca. 1770	From father
		In own name	1774–???	
Doña Michaela Pomayalli	Urubamba : Guayllabamba	Husband (Marcos Chiguantupa)	???–1738	From parents?
Doña Isidora Díaz	Urubamba : Yucay	In name of son	1769–???	From husband
Doña Michaela Paucarpuña	Calca y Lares : Lamay	Husband (Josef Mayon Sayritupa)	???–1755	From father
		In own name	1755–67	
Doña Bernarda Paucarpuña	Calca y Lares : Lamay	Husband (Manuel Prado Sunatupa)	1767–1782	From sister

Cacica	Province : Pueblo/Parish : Ayllu	Type of Rule	Dates*	Succession
Doña Melchora Prado Sunatupa	Calca y Lares : Lamay	Husband (Miguel Guaypartupa Pomayalli)	1782–84	From mother
Doña Isidora Tupa Orcoguaranca	Calca y Lares : Coya	In name of son	1755–ca. 1770	From husband
Doña María Ynga Paucar	Calca y Lares : Coya	Husband (Hermengildo Unzueta)	1789–???	From father
Doña Rita Tamboguacso	Calca y Lares : Taray	Husband (Sebastian Unzueta)	1780–97	From father
Doña Juana Guambo	Calca y Lares : San Salvador	In own name	Mid 1700s	?
Doña Ana Armendaríz	Paucartambo : Catca	In own name	1770s	?
Doña Martina Chiguantupa	Paucartambo : Colquepata	In own name (through agents)	1770s–1810s	From father
Doña Phelipa Rosas y Apocondori	Paucartambo : Colquepata : 5 ayllus	Husband (Tomas Sierra y Apotupa)	1775–1780s	From cousin
Doña Martina Guambotupa	Paucartambo : Caycay	Husband (Tomas Orcoguaranca)	1765–ca. 1784	From brother
Doña Melchora Yauric Ariza	Quispicanchis : Oropesa : Cuzco	Husband (Jose Bustinza Cusipaucar) In name of grandchildren	1750s–1770 early 1780s	From mother
Doña Sebastiana Bustinza Yauric Ariza	Quispicanchis : Oropesa : Cuzco	Husband (Pedro José Sahuaraura)	1770–1780	From mother
Doña Eulalia Sahauraura	Quispicanchis : Oropesa : Cuzco	Husband (Francisco Alvarez)	1800–1810s	From mother

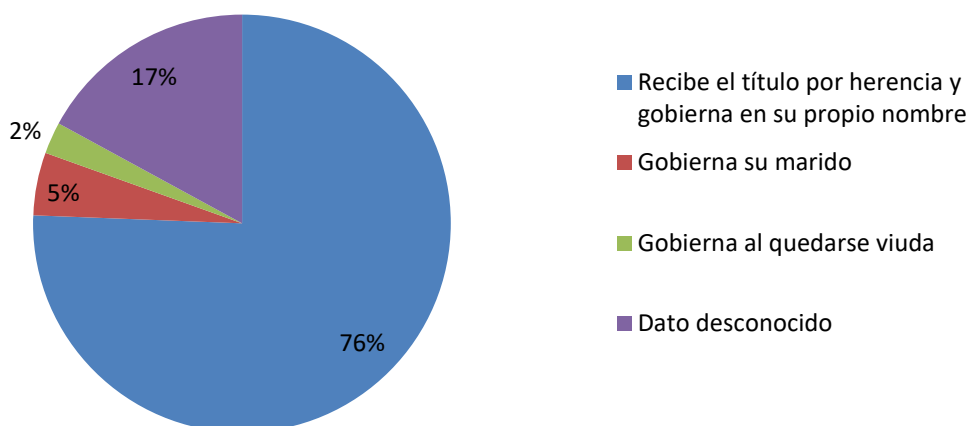
ANEXO XII: Gráficas de los porcentajes del tipo del acceso a la gobernación femenina en la costa norte desde el siglo XVI al XVIII

Fuente: Elaboración propia con la información procedente de los archivos recogida en el Anexo X de esta investigación.

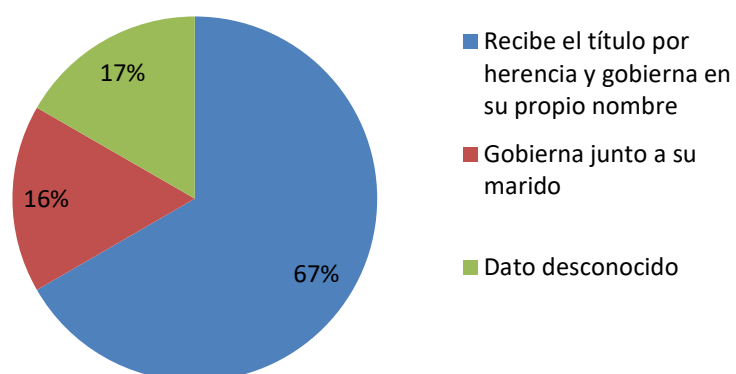
CACICA, SEÑORA O CAPULLANA



CACICA PRINCIPAL

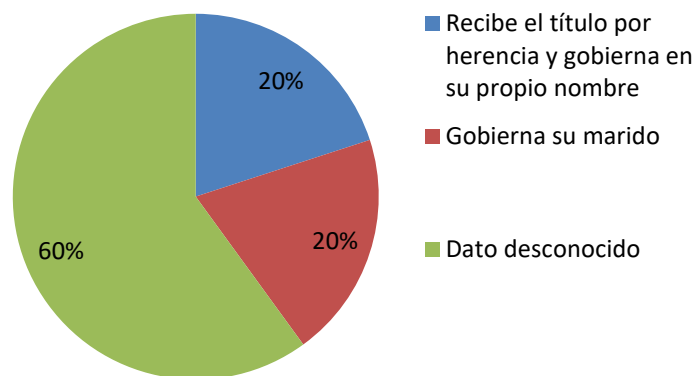


CACICA Y GOBERNADORA*

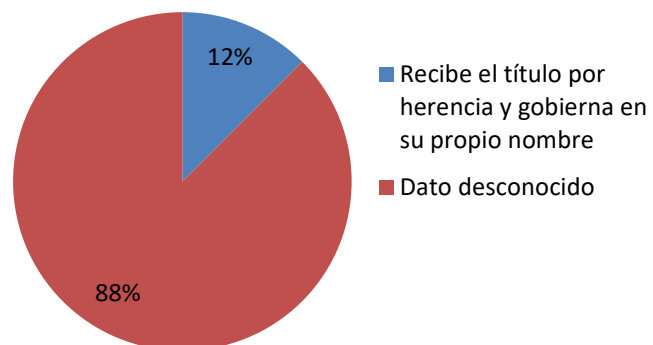


*En este gráfico se ha incluido a la Cacica Principal de Daule, María Cayche, al ser nombrada también como Cacica y Gobernadora junto a su marido. Además, señalamos que las principales Cacicas y Gobernadoras de este apartado pertenecen a Jauja, que, aunque no es la zona de estudio a tratar en esta investigación, hemos analizado sus datos por presentar un ejemplo de herencia cacical femenina igual al que se llevó a cabo en la costa norte.

CACICA SEGUNDA



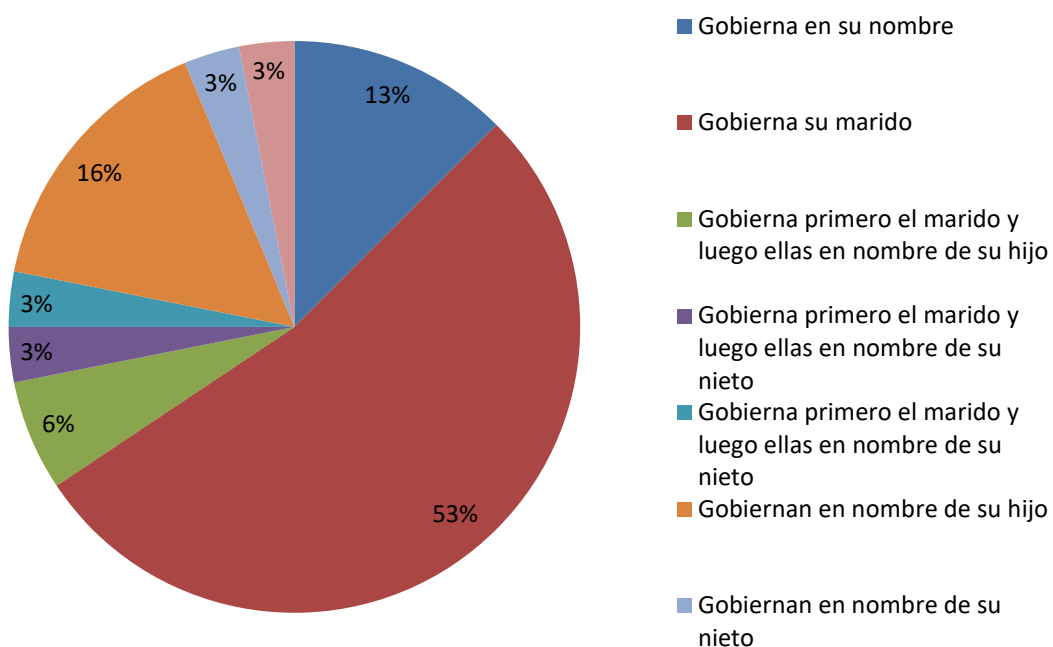
INDIA PRINCIPAL



ANEXO XIII: Gráficas de los porcentajes del tipo del acceso a la gobernación femenina en la región cuzqueña y sus provincias aledañas en el XVIII

Fuente: Elaboración propia con la información procedente de la investigación llevada a cabo por Garrett, David, "In Spite of HerSex: The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes", *The Americas*, Vol. 64, N°4, 2008, págs. 547-581.

CACICAS DE LA REGIÓN CUZQUEÑA



ANEXO XIV: Mapas con los datos arqueológicos y etnohistóricos recogidos en esta Tesis doctoral.

Fuente: Elaboración propia con la información procedente de esta investigación.

A: Mapa de Ecuador y Costa norte del Perú donde se presentan los datos arqueológicos (en negro) presentados en el capítulo 1 y los datos etnohistóricos recogidos en el capítulo 2 (en color rojo)



B: Mapa del Ecuador donde se presentan las Cacicas identificadas en en el Anexo X



C: Mapa de las regiones peruanas de Piura y Lambayeque donde se presentan las Cacicas identificadas en en el Anexo X

